

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

10

سلسلة الدراسات الحضارية

العقلانيّة الإسلاميّة والكلام الجديد

مجموعة من المؤلفين



العقلانية الإسلامية
والكلام الجديد

العقلانية الإسلامية والكلام الجديد

مجموعة من الباحثين



المؤلِّف: مجموعة من الباحثين

الكتـاب: العقلانية الإسلامية والكلام الجديد

المراجعة والتقويم: قسم التصحيح في مركز الحضارة

الغلاف: حسين موسى

الصف والإخراج: هوساك كومبيوتر برس

الطبعة الأولى: بيروت، 2008



Al-Aghlaniia Al-Islamiia

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن قناعات واتّجاهات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

Center of civilization
for the development of Islamic thought

بنايـة الصبّاح ـ شارع السفارات ـ بئر حسن ـ بيروت

هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820387 (9611) ـ ص. ب: 55/ 25

Info @ hadaraweb.com

www. hadaraweb.com

المحتويات

الفصل الأول

الكلام الجديد وتجليّات التطوير العقائدي

1. علم الكلام الجديد.. قراءة أولية

2. علم الكلام الجديد

علم الكلام الجديد

قــراءة أوليــة

حيدر حب الله

يلعب علم الكلام الدِّيني دوراً رئيسياً في المنظومة المعرفيّة لأيّ دينٍ كما يحتل مركزاً حسّاساً فيها، ومن الطَّبيعي وفقاً لهذه الموقعيّة التي يتميَّز بها أن يمثل التنامي أو التغييرات أو التَّعديلات الطارئة على هذا العلم تغيراً بنيوياً بالنِّسبة إلى خطوط الخارطة المعرفيَّة الأخرى كافة؛ ومن هنا قد يكون هناك مجال للتحفُّظ إزاء عمليَّات إعادة النَّظر أو البناء التي تمارس في نطاق المسائل الفقهية والقانونيَّة أو المسائل الأخلاقيَّة والتربوية... وذلك بمعزل عن ملاحظة التَّعديلات التي طرأت وتطرأ أو التي لابد من أن تطرأ على علم الكلام[1]، فهذا العلم يشتمل جملة المبادئ التَّصديقية للمعارف الأخرى، لذا يجب أن تكون الانطلاقة من القاعدة وصولاً حتى رأس الهرم دون العكس. هذا ما تقتضيه طبيعة العلاقة بين هذه العلوم والمعارف، وهذا ما يفرض وضع التَّنمية الشاملة لعلم الكلام في موقعها الصحيح في سلّم الأولويَّات الفكرية والثقافيَّة؛ لأن قضيَّة إعادة ترتيب الأولويَّات بما يناسب الظروف الثقافيَّة الراهنة

(1) يراجع مجلة «المنطلق» العدد 119: ص5 د. حسن جابر.

وعدم التقيّد بالترتيب السابق لهذه الأولويَّات الذي اقتضته ظروفٌ سابقةٌ مختلفةٌ، تعدّ واحدةً من أهم ما ينبغي تحديده للتوصّل إلى نمو صحيحٍ بدلاً من التورّط بحالات تورّم.

من هنا نلاحظ أن الظروف ـ كما تؤكّد أعداد المصنفات وأعداد المتكلِّمين والفقهاء ـ فرضت شيئاً من تهميش الكلام لصالح الفقه والأصول منذ القرن التاسع الهجري، والتي ربما فرضتها الأوضاع السِّياسية التي رافقت أو أعقبت ظهور الدَّولة الصَّفويّة وفتحت ميدان السياسة والاجتماع أمام الفقهاء، ممَّا اضطرهم إلى إثبات حضورٍ قانوني فاعلٍ ساهم ـ في ظلّ تسارع وتاثر الظروف السِّياسية وغيرها ـ في إعطاء أولويَّةٍ للعقل وشكّل لدى البعض انحساراً لدور النَّص دفعه إلى الثورةِ على هذا الواقع دفاعاً عن التُّراث من الضياع، فتعززت بذلك صراعاتٌ واسعةٌ تمركزت في السياق الأصولي والفقهي الإخباري والاجتهادي على حساب المجال الكلامي ونحوه. بيد أنَّ هذه الظروف قد تغيّرت ـ كما سنلاحظ ـ وصارت تستدعي اهتماماً مناسباً أكثر ـ وليس من الضَّروري أن يكون أكبر نسبياً ـ بالمسائل الكلاميَّة.

وفي هذا السياق يأتي مشروع علم الكلام الجديد والذي جرى ويجري التَّركيز عليه في المحافل الفكرية والدِّينية المعاصرة، لا سيما في العقد الميلادي الأخير، إذ يحاول هذا المشروع أن يضع حداً لحالات الركود التي سيطرت على الدِّراسات الكلاميَّة في القرون الأخيرة ويعيدَ بعث النتاج الكلامي من جديد ضمن آليات عمل متناغمة مع تطوّرات المعرفة الإنسانيَّة، خصوصاً الحاصلة بفعل تأثيرات العاصفة الغربيَّة التي ضربت العالم من أقصاه إلى أقصاه، وذلك بهدف تحقيق التَّنمية الفكرية لهذا العلم ووضعه في سياقه المناسب له فعلاً.

آفاق التَّجديد في علم الكلام

هناك رؤيةٌ[1] تؤمن بأن التَّجديد في علم الكلام هو بتحويل الجهد الكلامي إلى مؤسّسة، أو مأْسَسَة علم الكلام، وذلك من خلال الاهتمام بمجموعة أمورٍ من قبيل تشكيل مؤسّسات ولجان لتصحيح التُّراث الكلامي، وإخراجه من المكتبات القديمة وعالم المخطوطات، وتحقيق هذه الكتب وطباعتها طباعةً عصريةً. وكذلك إقامة المؤتمرات الدَّورية، والملتقيات، والمنتديات التي تُعنى بالفكر الكلامي، وتأسيس مكتباتٍ كلاميّةٍ متخصّصةٍ تتوفر فيها جميع المصادر والمراجع الكلاميَّة القديمة والحديثة، وأيضاً تأسيس بنوكِ معلوماتيةٍ كلاميّةٍ تؤمن للباحثين المادَّة الكلاميَّة، وتحويل علم الكلام إلى عالم الانترنت والكمبيوتر ونحوها. وبالإضافة إلى كلّ ذلك الاهتمام بالإصدارات الكلاميَّة المتخصّصة من مجلاّتٍ ونشريّاتٍ ودوريّات، وكذلك تهيئة معاجم مفهرسة ومعاجم مصطلحات ودائرة معارف وموسوعة، وتجدر الإشارة هنا إلى دور مراكز الترجمة التي تنقل الفكر الآخر كما تعرّف الآخرين بالفكر الكلامي الإسلامي و... وهكذا من الضَّروري تأسيس مراكز تعليمية ـ لاسيّما على المستوى الحوزوي ـ تتَّخذ الكلام مادَّةً أساسيَّةً وتُلحق بها ما صار يلاصقها من علومٍ ومعارف أخرى كعلم المعرفة والنَّفس والهرمنيوطيقا والاجتماع والألسنية وتاريخ العلوم والأسطورة و... وغير ذلك من المشاريع والبرامج الكثيرة.

هذه الرؤية موجودة لدى الكثيرين اليوم، سواءٌ صرّحوا بذلك في كتاباتٍ أم لا، فهي رؤيةٌ يعيشها الكثير من الذين يحملون الهم الفكري على الصعيد الدِّيني عموماً.

---

(1) مجلة «نقد ونظر»، العدد 9: ص2.9، أكبر قنبري.

ومع القبول الكامل لهذا المشروع الكبير والذي تتحرك نشاطاتٌ كثيرة اليوم في إطاره، إلاَّ أن الذي ينبغي ملاحظته هو أن التجدّد والتغيّر الذي حصل يستدعي إصلاحاتٍ كبيرةٍ وعميقةٍ في العقل الكلامي نفسه، فالملاحظ أنّ التجدد الذي حصل كان على أكثر من مستوى وعلى أكثر من صعيد ممَّا يمكن إيجازه هنا:

1 ـ تجدّد المسائل:

إن قسماً كبيراً من مسائل علم الكلام لم يعد له اليوم وجودٌ بمعنى أنّه لم يعد يشكّل القضيَّة التي تشغل اهتمام الباحثين والمفكّرين، بل إن بعض الأفكار والأدلَّة والرؤى صار بطلانها اليوم غير محتاجٍ إلى توجيهٍ وتفسيرٍ نظراً إلى انهيار كل الأعمدة التي انبنت عليها تلك الأفكار عبر الزمن، بل إن مذاهب ومدارس كلاميَّة بأكملها صار حالها كذلك، وهذا أمر طبيعي ومترقب، وفي مقابل كل ذلك ظهرت أفكارٌ جديدةٌ ومذاهب كلاميَّة جديدة قد يصح لنا أن نقول إنها أكثر بكثير ممَّا ذهب وتنحّى عن حلبة الصِّراع، وهذه الاتجاهات لم تستخدم آليات البحث نفسها التي كان يتم الاعتماد عليها سابقاً بل استقت لنفسها أنماط تفكيرٍ أخرى، وهذا تحوّلٌ جذري وأساسي في مساحات العمل وأفق التَّفكير الطارئة على علم الكلام.

2 ـ تجدد المبادىء:

إن كثيراً من دراسات علم المعرفة والوجود وكذلك العلوم الإنسانيَّة والطَّبيعيَّة والأبحاث الرياضية قد تبدّلت وتغيّرت من أساسها، ومن هنا فإن بقعةً كبيرةً من اهتمامات وأدلّة ونقاشات المتكلّمين صارت بلا معنى في ظلّ التحوُّلات العلميَّة العظيمة، وهذا منحى مهم من أنحاء التجدّد الحاصل.

3 ـ تجدّد المنهج:

وهو أهم أنواع التجدّد، فقد كان المنهج المتبع سابقاً في علم الكلام ـ وسنشير إلى ذلك لاحقاً ـ هو المنهج الجدلي القائم على القضايا المسلّم بِها والمشهورة لدى الطَّرفين، ثم حصل تطوّرٌ في زمن نصير الدِّين الطُّوسي وفخر الدِّين الرازي تمّ على إثره حصول التزاوج بين الفلسفة والكلام بعد قرونٍ من التخاصم. أمَّا اليوم ففضلاً عن أن الفلسفة نفسها قد خضعت لتحوُّلاتٍ بنيويةٍ ـ مع الأخذ بعين الاعتبار التحوُّلات العالميَّة لها ـ فإن العلوم الأخرى قد تعرضت هي أيضاً لانقلاباتٍ منهجيّةٍ، بل صار المنهج نفسه عرضةً للنَّقد والتَّحليل كذلك، وهذا كلّه يستدعي موقفاً عملياً من الكلام المعاصر تجاهه.

فالمسألة هي مسألة العقل الكلامي بالدَّرجة الأولى، والتحوّلات الموجودة تستدعي تطوير هذا العقل بصورةٍ أساسيّةٍ.

4 ـ التجدّد في الهندسة المعرفيَّة[1]:

إن التغييرات التي تعرّضت لها العلوم لها لم تكن محصورةً في نطاق المسائل والمنهج والمبادئ بل تعدّتها لتشمل مجموع هذه الأمور، أي أن التحوّل وصل إلى مرحلةٍ أشبه بالكلّية والشاملة فصارت بنية العلم هي المتحوّلة والمعدّلة، وهذا أيضاً واقعٌ يُطالب علم الكلام بتقديم أجوبةٍ عمليّةٍ عنه.

ومن هنا ـ وبملاحظة ما سيأتي أيضاً ـ فإن التَّجديد في علم الكلام، أو علم الكلام الجديد هو من العمق والسعة بمكانٍ، بحيث لا يفي به مجرّد بناء المؤسّسات بالشَّكل المتقدّم، وإن كانت لازمةً له.

إنّ التَّعديلات المنصبَّة على العقل المتحكّم في علمٍ ما، هي من أهم

---

(1) يراجع مجلة «پيام صادق» العدد الرابع 97م، ص 4 مقال علي الحاج حسن.

التَّعديلات الجوهريّة في أيّ علم من العلوم؛ لأنّ التَّعديلات الأخرى كافّة إنّما تمثّل تطويرات جانبية إذا ما قيست برتبة العقل العلمي نفسه، والتَّعديل المتوجّه إلى العقل العلمي يمكنه بدرجةٍ أكبر أن يمنح المفكّر نمط معالجةٍ مختلفاً، وأسلوباً تحليلياً آخر وخطّاً منهجياً جديداً، وأفقاً أكثر سعةً ورحابةً، والأفق والمنهج والمدى هي أمورٌ لا تتعلّق بالكمّ المعرفي بقدر ما تتعلّق بالمستوى العلمي نفسه.

عرض موجز لتاريخ علم الكلام الجديد

تعود بذور التَّفكير الكلامي الجديد على الساحة الإسلاميَّة إلى القرن التاسع عشر الميلادي؛ أي إلى زمن شروع التحدِّيات الفكرية والثقافيَّة الغربيَّة التي رافقت الاستعمار الغربي الفرنسي والبريطاني للعالم الإسلامي. وقد كان للمستشرقين دورٌ فاعلٌ في تكوين هذا الجوّ العام نتيجة الانتقادات الحادّة التي وجّهوها إلى مرافق الفكر الإسلامي كافة، لا سيما السنّة النَّبوية الشريفة. وقد انبرى جيلٌ من العلماء في تلك الفترة لمواجهة هذا الواقع الفكري المرفوض في الوسط الدِّيني، وكان أبرز هؤلاء السيد جمال الدِّين الأفغاني في ردّه على الدهريين، وجاء بعد ذلك جيلٌ آخر تمثل بالشيخ محمّد عبده، والشيخ محمد رشيد رضا، وغيرهما. فسجّلوا أبحاثاً هامة على هذا الصعيد، إلى أن وصل الأمر إلى أمثال العلامة الطباطبائي وتلميذه الشهيد مرتضى مطهَّري، والى الدكتور علي شريعتي، وسيد قطب، والسيد محمد باقر الصدر، ومالك بن نبي، وغيرهم، فأغنوا علم الكلام بالكثير من الدِّراسات والأبحاث القيّمة مع عشراتٍ من العلماء الآخرين في شتّى أنحاء العالم الإسلامي.

وقد أدّى انتصار الثَّورة الإسلاميَّة في إيران ـ كما يشير بعض الباحثين[1] ـ إلى تشكّل واقعٍ ضاغطٍ على علم الكلام؛ فأثير، وبصورةٍ

(1) أحمد قراملكي، مجلّة «قضايا إسلاميَّة معاصرة»، العدد 14، 2001م.

مكثّفةٍ، العديد من التساؤلات الكلاميَّة على أكثر من صعيد، ودفع هذا الأمر إلى تعاظم حجم المسؤوليات الملقاة على كاهل هذا العلم، فانبرت جماعةٌ من العلماء لسدّ الثغرة الحاصلة، وأثّر ذلك في حدوث تطوّرات متسارعة على هذا الصعيد.

كذلك أدّى انتصار الثَّورة الإسلاميَّة في إيران وما تلاه من حركةٍ إسلاميَّةٍ عالميّةٍ في شتّى البلدان إلى تحوّل المشكلات الكلاميَّة من طابع الإجابة عن أسئلةٍ واستفهاماتٍ، وملاحظاتٍ أثارتها ظاهرة الاستشراق أو الظَّاهرة العلمانية، والقومية المتعاظمة أو التيار الماركسي... إلى تقديم صياغاتٍ متكاملةٍ لمشاريع فكرية كبرى صارت تمثّل تحدّيات. فلم تعد القضية مجرّد الإجابة عن تساؤلٍ وإشكاليّةٍ واردةٍ، وإنَّما صارت هناك مسؤوليَّةٌ جديّةٌ لتقديم مكونٍ متكاملٍ في موضوعةٍ ما؛ فالظَّاهرة الدِّينية ككل صارت بحاجةٍ إلى تفسيرٍ فلسفي متكاملٍ وشاملٍ، وموضوعة المرأة لم تعد كامنةً في إشكاليّة الحجاب أو الستر... وإنَّما في عرض نظريَّةٍ متكاملةٍ متناغمةٍ متناسقةٍ حول هذا العنصر البشري.

هذا التحدِّي ضغط بثقله على النَّشاط الكلامي مع المد الإسلامي، ولا سيما بعد حرب الخليج الثَّانية التي أعادت رسم الخرائط في المنطقة الإسلاميَّة التي لا ينعزل علم الكلام عنها وعن أحداثها. فحال علم الكلام الجديد ما قبل الثمانينات وما بعدها كحال علم الكلام القديم قبل الطُّوسي والغزالي والفخر الرازي و... وبعدهم، أو كحال علم الحديث قبل الموسوعات الكبرى كالكافي وصحيح البخاري و... وبعد هذه الموسوعات.

وظائف الكلام الجديد:

إن الوظائف الرَّئيسية التي يمارسها علم الكلام تتمثَّل ـ وفق

ملاحظات جملة من الباحثين[1] ـ في أمور ثلاثة:

أ ـ محاولة شرح وتبيين المفاهيم الاعتقاديَّة بالصُّورة المناسبة القادرة على احتواء واستيعاب المضمون إلى أبعد الحدود، ونقله بأمانةٍ ودقّةٍ، وبالتالي تحجيم وتقليص الأخطاء والاشتباهات التي يمكن أن يسبِّبها سوء أو قصور الخطاب والعرض الكلامي. ويأتي هنا دور تحديد المصطلح السليم الذي يبعد عن حدوث التداخلات والاختلاطات، بحيث يعكس بوضوحٍ، ما يريد أن يحكي عنه بأقلّ قدر ممكن من الانفلاش والتضيّق.

ب ـ محاولة إثبات المفاهيم الاعتقاديَّة وإقامة الأدلَّة والبراهين عليها، من خلال توظيف مختلف أنواع الإثبات المنطقيَّة والمعتبرة قياساً واستقراءً و. . . على المستوى العقلي، أو النصّي، أو التَّاريخي، أو التَّجريبي أو غير ذلك.

ج ـ محاولة رد ودفع الإشكالات والشُّبهات الموجّهة إلى المعتقدات الدِّينية والمذهبية.

ويعتقد هؤلاء الباحثون أنّه سواء قبلنا بعلم الكلام الجديد أم رفضناه، فإن الوظائف المتوجبة عليه اليوم هي نفسها الوظائف التقليديَّة الثلاث المتقدِّمة:

وهذا التوصيف أو تلك التوصية كأنَّها تفترض مسبقاً انتهاء علم

---

(1) أشار إليها الدكتور عبد الكريم سروش في «قبض وبسط تؤريك شريعت» ص65 . 66، وأيضاً الشيخ مجتبى المحمودي، مجلة «الفكر الإسلامي» العدد 16: 208، وعلي أوجبي في «كلام جديد در ذر انديشه ها» ص 42. 43، ومحمد مجتهد الشبستري في «مدخل إلى علم الكلام الجديد» كتاب قضايا إسلاميَّة معاصرة ص 27 . 30، ترجمة علاء زيد، وأبو القاسم فنائي في كتاب «در آمدى بر فلسفه دين وكلام جديد» ص 97. 99، وغيرهم.

الكلام من البناء الاعتقادي، ومن ثم هو يقوم، أو يجب أن يقوم بتبيينه، أو إقامة الدَّليل عليه، أو الدِّفاع عنه بردّ الانتقادات الموجّهة إليه، وهذا يستدعي أن يكون ثبوت المعتقد الدِّيني أو المذهبي لدى العقل الكلامي أمراً مفروغاً منه، ويُراد لعلم الكلام أن يعرضه أو يبرهن عنه للآخر، وهذا يتطلّب معرفياً أن نكون قد هيأنا ما يجهّز لعلم الكلام هذه المعتقدات ليقوم بدور خدمتها، لأن المتكلِّم إذا خرج بنتيجةٍ تعارض المعتقد المذهبي مثلاً، فإنَّه سيخرج عن دائرة الكلام؛ أي عن دائرة الأنا إلى دائرة الآخر، وبالتالي سيتم اعتباره خارجاً عن حريم علم الكلام. فهذا العلم يُفترض فيه شيءٌ من الالتزام والتعهّد، وهو خللٌ منهجي علمياً؛ لأن أهمّ خصيصةٍ من خصائص العلميَّة اليوم هي خصيصة الموضوعية، وإقصاء الاسقاطات الذَّاتية والفئوية على الموضوع مادَّة البحث، فما لم يكن هناك علمٌ سابقٌ على علم الكلام، قادرٌ على تأمين المبادىء التَّصديقيّة له بما في ذلك المعتقد نفسه الذي يدافع عنه علم الكلام ـ وفرض علم كهذا لا يخلو من مشكلات ـ فإن الكلام سوف يفقد المصداقية المعرفيَّة التي يراد له أن يتمتّع بها، لا بمعنى إقحام الدوافع الذَّاتية للباحث في حكمنا على بحثه بما لا نجد مبرراً صحيحاً له، بل بمعنى أن البنية الدَّاخليَّة للعلم نفسه إذا أريد له أن يكون ديناميكياً، تتطلّب عدم افتراض قبليات لم يجر تأمينها من قبل. وبالتالي، فنحن بحاجةٍ إلى كلام ديني ليس غرضه الدِّفاع عن الدِّين ـ من ناحية علميَّة صرفة لا دينيَّة ـ بل غرضه البحث حول الدِّين.

وهذا التَّعديل في وظيفة علم الكلام يمكنه أن يؤمّن له عدة أمور أهمها:

أ ـ ديناميكيّة فعّالة ناتجة من إفساح المجال للتعدُّديَّة الفكرية في النطاق الكلامي، وبالتالي لتقبّل أي تطوير جوهري، لأن زيادة الخطوط الحمراء من الناحية العلميَّة تضرّ بتقدّم العلم تقدماً ملحوظاً.

ب ـ توسيع نطاق الأنا العلمي الأمر الذي يفعّل من النقد الذَّاتي البنّاء؛ لأن الباحث لم يعد بحاجةٍ إلى تقمّص شخصيَّةٍ أخرى عندما يريد نقد الكلام الإسلامي، أو اليهودي أو غيره. أمّا علم الكلام بشكله الحالي، فإنَّه يضيّق من مساحة النقد الذَّاتي، إذ يفترض أن قسماً كبيراً من عمليَّات النقد هي عمليَّات خارجية، أي من الخارج لأنها تنقد الدِّين أو المذهب، وهذا قد يفقد علم الكلام في تركيبته الدَّاخليَّة فرصاً للنَّقد الذَّاتي، والتنقُّل بين الأفكار بحريةٍ أكبر نتيجةَ لذلك، الأمر الذي صار ضرورةً لنموّ أيّ علمٍ.

المثال التقريبي الذي يمكن توظيفه هنا لتأكيد هذه الفكرة، هو المسائل الجزئية الكلاميَّة التي وقع اختلافٌ كبيرٌ بين المتكلّمين حولها؛ فمثلاً مسألة البدن الذي يرافق الإنسان في عالم البرزخ هل هو بدنٌ جسماني أو مثالي؟ في علم الكلام الشِّيعي لا يشعر المتكلّمون بأنّ الذي يرفض مقولتهم في هذه المسألة خارجٌ عن هذا العلم بل يرونه متكلّماً شيعياً؛ أي هو متخصّص في علم الكلام الشِّيعي، أمَّا إذا دخلت المسألة حيز المسائل الجوهريّة والأساسيّة كمسألة الإمامة بعد الرسولﷺ فإن النتائج التي يخرج بها المتكلّم تجعله مصنّفاً على جهةٍ دون أخرى، وبالتالي فهو خارجٌ عن إطار الكلام الشِّيعي؛ لأن تشيع المتكلّم كأنّه جزءٌ دخيلٌ في قبوله كمتكلّم شيعي؛ أي كأحد علماء علم الكلام الشِّيعي، أمّا في الطب فالقضيَّة ليست كذلك؛ فإيمان الطبيب بأيّ فكرةٍ لا يصنّفه إلاَّ في حدود كونه مؤمناً بهذا الاتجاه الفكري لا أكثر.

ومن هنا، فإذا أريد لعلم الكلام الجديد أن يتجاوز عقبة الإسقاطات والتطويع التي ابتليت بها المذاهب والمدارس الكلاميَّة عليه أن يجري تعديلاً أساسياً ـ في ما أظن ـ على التوظيفات التي يراد استخدام علم الكلام فيها عبر تحويله من علم ملتزم مدافع إلى علم باحث محقّق من دون أن يلزمنا ذلك رفع اليد عن دينٍ أو مذهبٍ ما، فالحديث هنا يدور

حول نمو علمٍ لا خدمة دينٍ، وان كان نموّ هذا العلم على المدى البعيد يصبّ في خدمة الدِّين لا محالة.

إن الواقع التَّاريخي لعلم الكلام يدلّل بوضوحٍ على أن هذا العلم قد اكتسب صبغةً ذرائعيّةً، واتخذ لنفسه موقعيّةً دفاعيّةً. وليس معنى ذلك أنّ القضايا الكلاميَّة هي بحدّ ذاتها قضايا ذرائعيّة غير قابلة للمحاكمة بمعزلٍ عن هذه النَّزعة وهذه الهادفية، فهي كأي قضايا ذات طابع علمي، إنّما المسألة هي في المسير الذي اتخذه المتكلّمون عبر التَّاريخ، والذين لا يمكننا فصلهم تاريخياً عن القضايا والمعادلات الكلاميَّة، وهذا يعني أنّ القول بأن علم الكلام لم يكن علماً دفاعيّاً ملتزماً هو قول يحاول في قراءةٍ تاريخيَّةٍ واحدةٍ، أن يفصل بين القضايا المنتجة وبين وسائل الإنتاج التي تتمثّل في المتكلّمين أنفسهم، وهذا الفصل هو مفارقةٌ منهجيَّةٌ؛ فنحن نتكلّم عن علم الكلام كظاهرةٍ تاريخيَّةٍ وليس عن القضايا الكلاميَّة مجرّدةً عن أي ملابسات.

نعم يمكن تجريد هذه القضايا من هذا الطابع، وهذا يعني أنّ الدِّراسات الكلاميَّة ليست لصيقةً بالمنهج الذَّرائعي الملتزم، وبالتالي، فإن الخروج من هذا الإطار الهادفي ـ الذي التصق تاريخياً لا واقعياً، وعلمياً بعلم الكلام واستبداله بإطارٍ آخر من دون أن يؤدّي ذلك إلى نوعٍ من إفراغ هذا العلم من محتواه، أو إجراء تبديل جوهري فيه ـ لا يعني تشويهاً لهذا العلم.

كان من المرتجى حدوث عمليَّة فلسفة الكلام ـ أي جعله فلسفياً ـ التي حصلت على يد نصير الدِّين الطُّوسي، ولعل بعض آثار هذا الحدث قد تجلّت في علم الكلام، وهو أمر يحتاج إلى دراسة. فهل كان هذا الاندماج لصالح الكلام وكيف؟

من المؤكّد أن علم الكلام لم يستطع أن يتحلّى بالاستقلاليّة العلميَّة

التامة بل كان ـ كعلم الفلسفة ـ يعيش قلق التوافق مع النص، ومن هنا توجّه الدَّعوة إلى إنشاء الكلام الفلسفي[1] بغية تحقيق فرص نمو أكبر لهذا العلم، ونقصد بـ «الفلسفي» في هذه التسمية صيرورة المنهج الكلامي فلسفياً والذي يستهدف الحقيقة، دون أن يصادرها في إطارٍ أو غيره بصورةٍ مسبقةٍ، كما هو الحال في المنهج الكلامي المعروف تاريخياً، والذي يفترض الحقيقة في جانبٍ من الجوانب ثم يتحرّك على أساس الدِّفاع عنها.

إنّ فلسفة علم الكلام بهذا المعنى يمكنها أن تعطي هذا العلم الإمكانية الدَّاخليَّة لعمليَّات إعادة النَّظر المتواصلة، وبالتالي الحدّ من التجمّد على أخطاء لا مجال لتجاوزها، كما توسّع من التنوّعات الفكرية والثقافيَّة داخل منظومة هذا العلم، ممّا يمنحه مزيداً من الحيويَّة والإثمار.

الكلام الجديد بين الإثبات والنفي ـ إشكاليَّة التسمية

بحسب بعض الباحثين المتتبِّعين، فإن تسمية «علم الكلام الجديد» هي تسمية إسلاميَّة لم تعهدها الدِّراسات الكلاميَّة الغربيَّة، لا اليهوديَّة، ولا المسيحيَّة[2]، وقد جرى استخدامها هذه التسمية للمرة الأولى من قبل الباحث الهندي شبلي النعماني (1274 ـ 1332هـ ق) في كتابه «علم الكلام الجديد»[3] وإن كان يبدو منه أن هذا الاستعمال كان موجوداً في تلك الفترة في بلاد مصر والشام وغيرها أيضاً، وقد طرح الشهيد مرتضى

(1) يراجع بصدد هذا المصطلح مقدمة المترجم لكتاب «كلام فلسفي» إبراهيم سلطاني وأحمد نراقي ص 7.

(2) علي أوجبي «كلام جديد در گذر انديشها» ص 35 ومحمد اسفندياري «كتاب شناسي توضيحي كلام جديد»، نقد ونظر العدد 2: 214.

(3) مجلة «التوحيد» العدد 96: 33 «الاتجاهات الجديدة في علم الكلام مدخل تاريخي» عبد الجبار الرفاعي، و«نقد ونظر» مصدر سابق: 214 وغيرهم.

مطهَّري هذه التسمية أيضاً وترك طرحه لها أثراً في تكون هذا المشروع؛ حيث تمّ تداول هذا المصطلح في العقد الميلادي الأخير على نطاقٍ واسعٍ لا سيما في الجمهورية الإسلاميَّة الإيرانية، حيث تمّ تشكيل مادَّة دراسيَّة تحت هذا العنوان في جامعة طهران، وقامت تحت العنوان نفسه، بعض الملتقيات في الحوزة العلميَّة في مدينة قم المقدَّسة.

كما استخدم الدكتور حسن حنفي أيضاً مصطلح علم أصول الدِّين الجديد في إطار مشروعه الشامل[1]. واعتُبِر مشروعه في هذا الكتاب ونحوه، علمَ كلامٍ جديدٍ[2].

وقد كانت هذه التسمية مثاراً للجدل فتحفّظ عليها البعض من أمثال الأستاذ الشيخ عبد اللَّه الجوادي الآملي استناداً إلى عدم وجود مبرّرات لها مستوحياً من التسمية ثنائية القطيعة بين الجديد والقديم، في ما دافع آخرون عنها لاعتباراتٍ عدّةٍ من امثال أحمد فرامرز قراملكي ومحمد اسفندياري.

هذا القلق أو ذاك الإصرار لا يلغيان حقيقة أن هذه التسمية صارت بمثابة الأمر الواقع؛ فالجميع بات يستخدمها اليوم مهما كان موقفه منها، وبالتالي فإن هذا المصطلح، قد دخل بالفعل قاموس المعرفة الدِّينية وصار لابد من تحديد موقف حياله.

ولا يعني الخلاف في التسمية خلافاً في الكلمة واللغة، وإنَّما يقوم، أو يجب أن يقوم على خلفيَّة واقع لهذا العلم، فهل هو شيءٌ آخر غير الكلام القديم يستدعي هذه الثنائية معه، أو أنَّه هو نفسه مع تراكم المسائل والأبحاث ممَّا هو طبيعي في كلّ علم؟

---

(1) راجع من «العقيدة الى الثَّورة»، ج1، ص47، ط 1998 م.
(2) راجع مجلة «النُّور» العدد 100، 1999م، ص 50.

ووفقاً لمقولة أنّ علم الكلام قد توقّف نموّه، وغطّ في سباتٍ عميقٍ منذ القرن التاسع الهجري، ومع غض النَّظر عن المشروعات الإحيائية التي ظهرت منذ أواسط القرن التاسع عشر الميلادي نظراً لافتقاد الكثير منها اليوم للمواصفات المطلوبة . . . وفقاً لذلك فإن العقل الكلامي المعاصر سيتواجه مواجهةً حادّةً ـ وربما تصادمية أحياناً ـ مع الموروث الكلامي نظراً للفجوة الكبيرة التي تسبّب بها ركود هذا العلم، وهذه الفاصلة أحدثت تغيراً في الهويَّة يبرّر التسمية، والسعي إلى تأسيس علمٍ جديدٍ.

هذه الفجوة تفضي عادةً إلى تشوّهاتٍ حادةٍ في النتاج الكلامي اليوم وفقاً لما تستدعيه عيوب فترة الانتقال كأمر قد يصح لنا أن نعبر عنه بالمحتوم ليس في علم الكلام فحسب، بل في مجمل العلوم الإنسانيَّة.

وتمثل القطيعة مع الموروث الكلامي واحدةً من أبرز أشكال هذه النتوءات، فقد اتَّسم الكثير من الأفكار والمشاريع الأخيرة في القرنين الأخيرين بطابع القطيعة هذه، ممَّا أفضى إلى بروز الثنائية التقليديَّة التي عرفها عالمنا الإسلامي، وهي ثنائية القديم والجديد، والتقليدي والحداثي، والثابت والمتحوّل، كعنصرين منفصلين يصعب وضع الجسور بينهما ليشكِّل أحدهما الامتداد الطَّبيعي للآخر. والتحقيب المتقدّم لعلم الكلام يكشف عن حدوث فراغٍ في العقل الكلامي في الفترة نفسها التي بدأت فيها عمليَّات ظهور ونفوذ الفكر الآخر إلى بنية العقل الإسلامي بل والدِّيني ككل، ممَّا أحدث فاصلةً جامدةً بين الموروث القديم المبتني على تداعيات فكرية خاصة، وبين النتاج الحديث المنبثق من عمليَّات تلاقح شديدة ذات طابع جوهري وبنيوي في تأثيراتها، وهذا ما عزّز الثنائيةَ المذكورةَ في علم الكلام بالخصوص، ودَعَم فرص هذه القطيعة.

وأمام هذا الواقع يقف الكلام المعاصر عند مفترق طرق؛ فالنزوع

الطَّبيعي نحو الموروث وضرورة إلغاء القطيعة معه، وأهمية الشروع من حيث وقف الآخر لا من حيث انطلق وأمورٌ أخرى، كل هذه تسوق علم الكلام نحو عمليَّة إعادة بعث لتاريخه، ومن ثم إعادة إنتاج ذاته وفقاً لذلك. لكن على خط آخر من الضَّروري تنحية الخطاب الموروث عندنا، والذي يتداول عمليَّة التواصل مع الماضي أحياناً كخطابٍ تعبوي ثوروي أكثر منه كخطاب علمي، وكنتيجةٍ لهذا الإقصاء للخطاب التعبوي، تبرز الحاجة إلى دراسة الفرص الواقعيَّة التي تؤكّد منطقيَّة ـ لا عبثية ـ محاولة العودة إلى التراث كأساسٍ أولي لأي تغيير لا مجرَّد عنصر مساعد، وهل هناك ما يحل المشكلة في هذه الخطوة؟ وهل سنتقدم خطوة أو خطوات إلى الأمام نتيجةً لذلك أم أنّنا سنعيد اجترار الماضي بأسلوبٍ آخر كما حصل أحياناً في مجالات أخرى؟

وهكذا نجد أن هناك ما يبرّر التسمية إلى حد ما إذا ما استطعنا أن نحدّد الجواب عن السُّؤال المتقدِّم. فهل التغيير الحاصل في المبادىء، والمسائل، والمنهج، بل والهندسة المعرفيَّة، سيسمح بإعطاء الأولويّة للكلام القديم في الاستمداد منه كمصدرٍ وحيدٍ وأساس؟

يمكن القول إنّ التغيُّرات الشاملة التي حصلت شطرت الكلام القديم وتشطره من جهة، كما أنَّها تلغي ثمار كثيرٍ من أبحاثه من جهةٍ أخرى، فالدِّراسات السِّياسية ودراسات علم الاجتماع وعلم النَّفس اليوم كم تهمّش من أبحاث أساسيّة في الكلام، خصوصاً ما يرتبط منها بأنظمة الحكم وأنماط تشكّلها، كما أفرغ علم الفقه والأخلاق الكلام من مساحاتٍ واسعةٍ من عمله، وعاد التداخل الذي فرضته الفلسفة في أبحاث من قبيل أبحاث الوجود بمثابة المبادىء التي يستمدّها علم الكلام من غيره بدل أن يعالجها هو، والفلسفة معاً، بل إنّ العلوم الطَّبيعيَّة الحالية قد سلخت عن علم الكلام حيِّزاً مهماً كان يشغله، وأفرغت كثيراً من تصوّراته من مضمونها، وهكذا.

فالحقيقة أن ما يريد أن يسعى إليه الكلام الجديد، قد لا ينفعه فيه الكلام القديم إلاَّ كعنصرٍ من عناصر الإمداد إلى جانب عناصر أخرى. فمن المعلوم أن التَّجربة المسيحيَّة في الصِّراع مع المادِّيين والاتجاهات الفكرية المعارضة، أو المتقاطعة مع الدِّين في الغرب أو غير الغرب، يمكنها أن تمدّ الكلام الجديد بالكثير من الثراء والمعلومات، وهي تجربةٌ تستحقّ أن تُقرأ. ومع ذلك، فهذا لا يجعل الكلام الجديد في الإطار الإسلامي امتداداً له في الإطار المسيحي، وهكذا العكس.

في هذا السياق، ثمّة ميل لصالح الاحتفاظ بالمصطلح من دون أن نخسر الماضي كعنصرٍ مهم من عناصر المدّ والاستقاء.

وقبالة ذلك، تقف وجهة النَّظر المعارضة لهذه التسمية لتؤكّد عدم وجود المبرر لهذه الطفرة، ولتشدّد على أن ما طرأ، ويطرأ، لا يصل إلى درجة تأسيس علمٍ في مقابل علم الكلام القديم.

وقد ذكرت ثلاثة وجوهٍ مقرّبةٍ لنفي موضوعية هذه التسمية، وهي:

1 ـ إنّ تمايز العلوم إنّما يكون بالأغراض لا بالموضوعات، لعدم وجود موضوعٍ لبعض العلوم كعلم الكلام، ولا بالمنهج لاشتراك سلسلة علومٍ في منهجٍ واحدٍ أحياناً، كالمنهج التَّجريبي بالنِّسبة إلى جملةٍ مهمّةٍ من العلوم الطَّبيعيَّة. ووفقاً لذلك، سوف لن يكون هناك أيّ مبرّرٍ منطقي للشروع في علم جديد مادامت الأغراض المترقّبة من علم الكلام الجديد هي بعينها الأغراض المنتظرة من علم الكلام القديم؛ وهي تبيين وإثبات المعتقدات الدِّينية، والمذهبية، ومن ثَمّ الدِّفاع عنها[1].

لكن هذا الوجه يمكن أن يلاحظ عليه ـ تبعاً لما اقتُرِح آنفاً من

---

(1) نقد ونظر» العدد 9: ص93 ـ 94 احمد واعظي نقلاً عن الشيخ صادق لاريجاني في مجلة «انديشه حوزة» العدد 5، 1996م.

التَّعديل الوظائفي لعلم الكلام ـ أن الغرض من علم الكلام الجديد ليس متطابقاً مع الغرض من علم الكلام القديم، وهذا ما يبرّر لنا ثنائية القديم والجديد هنا؛ لأن الدِّفاع عن الدِّين أو المذهب كان السمة الطابعة على هدف الكلام القديم. بيد أن ما يطبع الكلام الجديد إنَّما هو خاصية البحث في المعتقد لا الدِّفاع عنه، وهذا لا يمنع من أن يدافع كل من يصل إلى نتيجةٍ عن تلك النتيجة التي توصّل إليها، فهذه هي سمة العلوم والمعارف كافة من دون أن يؤثّر ذلك في تحويل تلك العلوم من علوم مستوعبة لكل التوجُّهات إلى علومٍ منحصرةٍ في توجّهٍ ديني، أو مذهبي معينٍ. وأظن أنّ هذا الفارق الجوهري في الغرض يكفي لرفع الحيثية المذكورة في هذا الوجه.

2 ـ إن فرضيَّة الكلام القديم والجديد ترجع في الحقيقة إلى وقوع التباسٍ بين «فلسفة الدين» وعلم الكلام أو الإلهيات. فعلم «فلسفة الدين» يمتاز بمنهجه الفلسفي في قراءة الدِّين، كما أنه يطلّ على الظَّاهرة الدِّينية إطلالة محايدة، بمعنى أن الفيلسوف الدِّيني لا يفترض نفسه من أتباع دين معين ثم يتكفل ويتعهد بالدِّفاع عن هذا الدِّين، وإنَّما يقرأ كل الأديان بنظرةٍ واحدةٍ متجاهلاً خاصية الحقانية، والبطلان فيها، وهذا ما لا نلاحظه أبداً في علم الكلام. وعليه، فإذا نجحنا في القيام بعمليَّة فرزٍ لهذين العلمين فإنَّنا لن نجد حينئذٍ فارقاً وجيهاً بين الكلام القديم والجديد، لا في الموضوع ولا في المنهج، بل ولا في الغاية[1].

ونحن هنا لو صرفنا النَّظر عن الرأي القائل بأن ما يُسمّى في الغرب بفلسفة الدِّين هو نفسه مشروع الكلام الجديد، كما يراه

---

(1) ابو القاسم فنائي، مصدر سابق، ص 74 ـ 78، 89.

اسْفَنْدياري. فإنّ ما ذكرناه من التَّعديل الوظيفي للكلام لا يكون صحيحاً؛ لأن علم فلسفة الدِّين كغيره من الفلسفات المضافة، يقرأ الدِّين قراءة خارجية لا تستهدف التوصّل إلى نتائج لصالح هذا الطَّرف أو ذاك، وهذا ما لا نراه أصلاً في علم الكلام الجديد، الذي يستهدف الوصول الى الحقيقة الدِّينية والمذهبية المتوفرة، وهو بهذا يصبح جزءاً من العلوم الدَّاخليَّة لا الخارجية، وتبعاً لذلك سيبقى الفاصل المطروح بين الكلام القديم والجديد على حاله مبرراً لهذه الثنائية.

3 ـ نحن نفترض ـ وهو افتراضٌ صحيحٌ ـ أن تغييراتٍ طرأت على علم الكلام ليس في حدود المسائل والمفردات فحسب، وإنَّما أيضاً في دائرة الأسلوب والمنهج، لكن هذا كلّه لا يبرّر استحداث علمٍ جديدٍ. وذلك يتَّضح من خلال مراقبتنا لعلم كعلم الفقه، فالجميعُ يعرف كيف كان هذا العلم في القرون الأربعة الهجرية الأولى، وكم طرأ عليه اليوم من تحوّلاتٍ بنيويةٍ في نطاق المنهج والأسلوب والمواضيع وغير ذلك، لكن مع هذا لم يسمح الفقهاء لأنفسهم بإبراز تقسيمٍ ثنائي على غرار التقسيم المقترح لعلم الكلام، وهكذا الحال في علم الكيمياء أو الرياضيات...، وهذا ما يدفعنا إلى إبراز إشكاليّةٍ في هذا التقسيم تتمحور حول الضَّابط الموضوعي لجدِة علم الكلام؛ فيدون هذا الضَّابط المحدّد سوف يصحّ لنا أن نفترض علوماً كلاميَّة عديدة، لأن كل حقبةٍ زمنيّةٍ تشتمل، لا محالة، على تغييراتٍ في هذا العلم تسمح لنا بالتالي بوصفه بالجديد[1].

وأعتقد أن هذا الوجه يركّز كثيراً على وصف الجِدَّة والحداثة

---

(1) عبد اللّه الجوادي الآملي «كلام جديد در §ذر انديشه ها» ص 22 ـ 25.

المأخوذ في التسمية، في حين أنّ المطلوب هو التّركيز على الفارق بين العلمين مهما كانت التسمية. فعلم الفقه لم يتبدّل تبدّلاً جوهرياً على مستوى الهندسة المعرفيَّة كما هو الحال في المقترح هنا، وعلوم الرياضيات أو غيرها تتعامل فعلاً بقطيعةٍ ما إزاء الرياضيات القديمة وهكذا...، وبعبارةٍ أخرى هناك فرقٌ بين أن يمثّل علمٌ ما امتداداً طبيعيّاً لعلمٍ سابقٍ منقرضٍ عملياً، بحيث يقوم على أنقاضه، وبين أن يكون تعبيراً عنه في مرحلةٍ زمنيةٍ متقدِّمةٍ، وما نريد أن نعرفه هنا: أنّ أمثال علم الرياضيات الحديثة على أنقاض العلم القديم، بحيث إنّ المعرفة الرياضية القديمة لم يعد لها حضورٌ في الرياضيات الحديثة أصلاً، لا على مستوى المنهج ولا على مستوى الأسلوب، أو الخارطة المعرفيَّة كلها، سواءٌ أطلق الرياضيُّون على الرياضيات الحديثة تسميةً معاصرةً، أم لم يفعلوا ذلك؟ هل أن علم الفقه بتطوُّراته قد أحدث نوعاً من الثنائية في المرحلتين الزمنيتين القديمة والجديدة؟ هذه هي محوريّة المسألة، وليس أنّ كلّ تطوّرٍ يبرّر التسمية الحديثة المنبثقة من واقع علمي جديدٍ، كما أنَّه لا يمكن القول: لا مبرر لهذه التسمية حتى لَو حصلت تطوّراتٌ جذريةٌ تفرض قطيعةً كاملةً بين القديم والجديد.

لكن في تقديري، إذا أردنا أن نخرج من هذه الجدالية من جهة، وقمنا بقراءة التسمية من جهةٍ أخرى، وهي الجهة التي تلاحظ فيها أوّلاً، التداعيات اللاَّشعورية للتسمية في الوعي العام أو الخاص، وثانياً التَّناسب المنطقي بين المقترح والاستجابات الواقعيَّة الحاصلة له، فإنَّنا سوف نميل إلى التنازل عن هذه التسمية، وأمامنا مبرّران أحدهما يعالج التسمية نفسها وثانيهما المسمى، وهما:

المبرّر الأوَّل: إن القطيعة التي تحدثها هذه التسمية بين الماضي والحاضر قد صارت في الوعي العام ذات طابعٍ إلغائي غير محايدٍ إطلاقاً، وهذا ما قد يجعلنا نخسر على المدى البعيد فرص استثارة

الجهود السَّابقة على مستوى الاتجاهات كافّة، والتي لم تصل في تقديري إلى الدَّرجة التي يُسمح لنا فيها بالتَّعامل بفوقيّةٍ معها. والشيء الملاحظ أحياناً هو أنّ بعض الباحثين المهتمّين بدراسات علم الكلام الجديد لم تحضر في نتاجاتهم أيّة نماذج من علم الكلام القديم، مع أنّ بعض الموضوعات كان لعلم الكلام القديم فيها تحليلاتٌ ودراساتٌ معمّقةٌ وموسّعةٌ لا يمكن التغاضي عنها بهذه البساطة، وهذا ما يؤكِّد القلق المنطقي من الإغراق في التسمية الجديدة، بحيث يُحدِث هذا الأمر نوعاً من فقدان الامتداد التَّاريخي للعلم نفسه.

نعم، التسمية الجديدة المقترحة قد يكون فيها شيءٌ من التحفيز على ملاحقة الأبحاث الجديدة والاهتمام بها، وهو أمر قد يدفع إلى الحثّ على خطواتٍ من هذا القبيل كما يراه اسفندياري[1]. لكنّ المشكلة هي في أن التسمية والمصطلح إنَّما يعبّران عادةً عن مفهومٍ أو مقولةٍ متقدّمة لم تستطع المصطلحات المتداولة الاستجابة لها، والتعبير عنها بخصائصها الجديدة، وعلم الكلام الجديد وإن عبّر عن هذا المضمون من خلال إيحائه بالنَّظريات والمتابعات الحديثة، إلاَّ أن قطيعته مع الماضي أو القلق من هذه القطيعة المحتملة جداً، يجعل في تبنِّيه شيئاً من المخاطرة غير الضَّرورية، لا سيّما وأنّ هناك إمكانية للاستعاضة عنه بمصطلحٍ آخر أكثر جامعيةً وشموليةً.

المبرر الثَّاني: إن المشروع المقترح على عظمته، لا تبدو فيه حتى الآن، وبالمقدار الذي أنجز منه، مقوّمات الانفصال والتفرّد. نعم هو بصيغته المقترحة فيه ذلك، لكن التسمية يجب أن تحاكي الواقع لا الأمل، لأنّ عدم محاكاة المصطلح والتسمية للواقع الحاصل، أو لمعطياتٍ تجعل من تشكّل هذا الواقع أمراً ميسوراً يحدث فراغاً داخل

---

(1) مصدر سابق.

المنظومة المعرفيَّة، ممَّا يتسبّب في حدوث مشكلاتٍ عديدةٍ. ومن هنا تنشأ العلوم الجديدة في الغرب عندما تصل مجموعةٌ من الدِّراسات إلى مرحلةٍ من التضخّم الحقيقي تضطّر العلماء إلى فرزها في علمٍ جديدٍ يكون أكثر قدرةً على استيعابها والتَّركيز عليها.

وأظن أن ما ذكرناه يبرّر لنا تحييد هذه التسمية، أو على الأقل عدم الإصرار عليها والحفاظ على التسمية القديمة، أو استبدالها بتسميةٍ أخرى تحكي أيضاً عن هذا العلم على طول الخط، من دون اشتمالها على آثار سلبية كالتي ذكرناها. لذا فإن أساس تسمية العلم المتعلّق بالعقائد الدِّينية، بأنّه علم كلام، مهما كانت أسبابه التَّاريخيَّة والتي وقع جدلٌ طويلٌ معروفٌ فيها، إنما هي تسميةٌ غير متناسبةٍ وغير حاكيةٍ عن مسمّاها. فسواءٌ سمّي الكلام بالكلام، لأجل قضيَّة الكلام الإلهي، أم لكثرة الكلام فيه، أو لطبيعة عنونة المسائل قديماً فيه، أو غير ذلك، فلا ضرورة تقتضي الاحتفاظ بهذه التسمية ما دمنا نرى أنَّها لا تعكس لنا المضمون بقيمته ومستواه وأهميته، وهذا ما يجعل من علم أصول الدِّين، أو علم العقيدة الدِّينية، أو علم النَّظريّات العقديّة ـ سواءٌ قبلنا هذه التسمية كجوابٍ نهائي أم لا ـ أنسبَ من التسمية بعلم الكلام أو علم الذَّات والصِّفات، أو الفقه الأكبر، أو حتّى علم التوحيد وغيره ـ نظراً لافتقارها إلى عنصر الشمولية لكل الموضوعات المستبطنة فيه، أو لعدم تناسب المصطلح مع تسمية عِلم من العلوم النَّظريَّة الفكريّة كتسمية «علم الكلام» التي تتناسب مع علم اللُّغة أكثر من العقيدة ـ وأكثرَ جامعيةً وقدرةً على الاستيعاب لما يزيل الثنائية المفترضة حتّى إشعارٍ آخر، تتبدّل فيه الواقعيات في هذا العلم لا المقترحات.

ضرورة قراءة التَّجربة الكلاميَّة القديمة:

في إطار الحديث عن الكلام الجديد، من الضَّروري الأخذ بعين الاعتبار تجربة الكلام القديم، وقراءتها قراءةً موضوعيةً فاحصةً لتحديد

عناصر القوَّة قدر الإمكان بغية المحافظة عليها وتفعيلها، وأيضاً تحديد عناصر الضعف وتفادي الآثار الناجمة عنها، وهذا بحثٌ طويلٌ لكن نشير هنا إلى نماذج منه.

من عناصر القوّة، نذكر على سبيل المثال لا الحصر نماذج أربعة هي:

أ ـ الدقّة والشموليّة التي قد يصحّ التعبير عنها باللامتناهية في معالجة الأفكار، فالمتكلّم القديم عندما يشتغل بمسألةٍ كلاميَّةٍ نراه يتفحّصها تفحصاً دقيقاً، ويعالجها معالجةً فاحصةً، والتُّراث الكلامي المدوّن شاهدٌ ناطقٌ على حجم الجهود التي بذلها المتكلّمون في دراساتهم المدوّنة، إن في المصنفات الكلاميَّة، أو في علم الأصول[1] وطريقة «إن قلتَ: قلتُ» واحدةٌ من أبرز الطُّرق الشَّاهدة على هذا الأمر.

وعلم الكلام الجديد قد تشوبه سرعة الحكم، وعدم الدقّة وعدم الشمولية، فهو بحاجةٍ اليوم إلى عدم استعجال النتائج لكلّ الأمور وعدم حرق المراحل الطَّبيعيَّة. وفي هذا السياق أيضاً يلاحظ أن بعض الدِّراسات الكلاميَّة الجديدة مبتلاة بعدم الدقة والشمولية في النطاق اللُّغوي والاصطلاحي؛ فاللُّغة المتداولة لغةٌ مشوبةٌ أحياناً بالتشويش وعدم الشفافية وفتح الباب للاحتمالات العديدة، في

---

(1) لا بأس بالإشارة إلى أنّ جملةً من دراسات علم الكلام، قد توزّعت في الفترة الأخيرة بين علم أصول الفقه الإسلامي وعلم الفلسفة، لا سيما الفلسفة المتعالية؛ فالإلهيّات بالمعنى الأخص في علم الفلسفة هي من المسائل التي تعني المتكلّم بالدَّرجة الأولى، أمَّا علم الأصول، فقد حدثت فيه اختلاطاتٌ موضوعيةٌ مضمونيةٌ نقلت على أثرها مجموعةٌ من مسائل علم الكلام إلى الأصول بحيث إن البحث المعمّق حولها صار يراجعه الباحث في الأصول أكثر من الكتب الكلاميَّة، وهذه مشكلةٌ حقيقيةٌ لها أسبابها الخاصّة التي لا مجال لها الآن.

حين صارت جامعيّة ومتانة اللُّغة ضرورةِ لإيجاد نمو صحيحٍ وتصاعدي لأيّ علم.

ب ـ المواكبة الدائمة للمستجدات الفكرية في المجتمع الإسلامي، وهذه ميزةٌ مهمَّةٌ في علم الكلام[1]، فتكاد لا تسمع بطرح أو كتاب أو نقد أو نظريَّة صدرت وتناقلتها الألسن في المحافل العلميَّة، حتى ينبري المتكلّمون لتقييمها والرد عليها، أو تأييدها، وعلى كلّ حالٍ لإبداء رأيٍ فيها، وهذا امتيازٌ يطالب الكلام الجديد اليوم بإعادة تمثّله وبصورةٍ أفضل. فدراسات كثيرة اليوم مضى عليها قرن أو قرون وتصنّف لدى البعض بالحديثة جداً أو الأحدث وكأنها آخر ما تمخّض عنه العقل البشري، في حين أنّه مع ضرورة قراءتها بعمقٍ وجدّيةٍ لا سيما الدِّراسات التأسيسية الغربيَّة وغير الغربيَّة، لابد من التوجّه إلى الدِّراسات الواسعة المعاصرة خصوصاً في العقود الثلاثة الأخيرة على مستوى الساحة العربية والإيرانية والغربيَّة، وبالأخص ما ظهر بُعَيْدَ انهيار الاتحاد السوفياتي وبروز ظاهرة الأحاديّة القطبية.

ج ـ إتّسم علم الكلام بإجاباته الحاسمة والمطمئنة في تلك الآونة، ليس لميزةٍ خاصةٍ به، بل لأن العقل البشري قبل عصر النهضة كان كذلك، أمّا اليوم، فإن علم الكلام الجديد يُخشى عليه من النَّزعة التَّشكيكية الشاملة والمدمِّرة، وهذا يفقده دوره الحضاري في إشاعة الطمأنينة والاستقرار في نفوس المناصرين للاتجاهات الكلاميَّة.

لا نريد العودة إلى عصر اليقين هذا، إذ يبدو من الصَّعب تحقيق ذلك، لكن علم الكلام اليوم مطالبٌ ـ وبالتعاون مع بقية العلوم لا

(1) أشار إليها سماحة السيد علي الخامنئي حفظه الله تعالى في خطابه للحوزة العلميَّة، يراجع مجلة الفكر الإسلامي، العدد 16: ص 209.

سيّما الفلسفة وعلوم الدِّين الأخرى ـ بالتَّفكير في حل لمشكلة الاضطراب والتذبذب النَّفسي، ولو بإجراء تعديلاتٍ على مفهوم اليقين العلمي، وإلا فإن بقاء هذه الحالة سوف يساهم في إعاقة عمليَّة التطوُّر الحضاري القائمة، والمعتمدة على الدِّين.

د ـ خصوصيَّة الأصالة التي تمتّع بها علم الكلام القديم لأسبابٍ عديدةٍ، فعلم الكلام هو من العلوم الإسلاميّة الأصيلة؛ لأنّه ولد قبل عصر الترجمة؛ أي أنَّه لم يكن متأثراً في انطلاقته بالثقافة والفلسفة اليونانية، بل إنّ التَّاريخ الكلامي يؤكّد أنّ هذا العلم قد وقف موقفاً حذراً إلى حدٍ بعيدٍ من التوجّهات الفلسفيَّة التي استقت أسسها ومنطلقاتها وبناها التَّحتيَّة من الفكر اليوناني بالخصوص، وهو ما سبّب أو كان على الأقل أحد أسباب الخلاف الفلسفي الكلامي في التَّاريخ الإسلامي، لا سيما القرون الخمسة الأولى.

ولا يعني ذلك أن علم الكلام لم يتأثر بالأفكار الواردة على العالم الإسلامي من شرق الأرض وغربها، وأنّ كل ما كان عنده هو وليد مقولاتٍ وتصوُّراتٍ داخليَّةٍ لم تتلاقح مع أيّ واردٍ خارجي، بل كانت في قمّة القطيعة معه، وإنَّما المقصود هو أن الطابع الذي حكم هذا العلم خصوصاً في انطلاقته التي تعود إلى بدايات نشوء فرقة الخوارج في الإسلام هو طابع الأصالة، وبالتالي كانت المزاوجة بينه وبين أي فكر خارجي مزاوجةً إيجابيةً ومن الدَّرجة الثَّانية.

المطلوب من الكلام الجديد اليوم هو التماهي مع هذا النَّمط الكلامي القديم؛ أي الانطلاق في التَّفكير بصورةٍ أصيلةٍ غير مثقلةٍ بالحمولات الأخرى من دون أن يعني ذلك سدّ باب التفاعل الطَّبيعي بين العلوم كلّها، بما فيها علم الكلام والذي يستدعي أن يقوم بإنشاء علاقةٍ وطيدةٍ مع العلوم الأخرى لا سيما التي تلتقي معه في طبيعة التخصّص

ومنهجه، كعلم الفلسفة وغيره، سواءٌ كانت هذه العلوم ذات نتاجٍ داخلي حضاري أم نتاجٍ خارجي من هذه الناحية.

إلا أن المشكلة الحقيقية هنا تكمن في الأسباب المولّدة لأصالة علم الكلام، وأبرز هذه الأسباب على ما يبدو هو أنّ المتكلِّم القديم كان يفكّر من موقع الفعل والصنع والإبداع؛ لأنَّه كان منتصراً من الناحية السِّياسية والعسكرية، والأهم من الناحية الحضارية، ولذلك لم يكن في تفكيره ملاحَقاً لا زماناً ولا واقعاً؛ أي لم يكن هناك ما يفرض عليه العجلة في التوصّل إلى نتائجه، أو يفرض عليه لضرورات الواقع إنتاج فكرٍ معينٍ، إلاَّ إذا كان هناك سوء علاقةٍ معيَّنةٍ بين المثقف والسُّلطة الحاكمة، وهذا الارتياح النَّفسي يساهم قبل كل شيء في تجويد الإنتاج وتحسين الأداء، والأهم من ذلك في خلق المفاهيم والمقولات والمصطلحات كما يراه الدكتور حسن حنفي[1].

أمّا الكلام الجديد، فيعيش في إشكاليّةٍ غايةً في التعقيد على هذا المستوى، والسَّبب في ذلك يعود إلى أن المتكلِّم الإسلامي لم يشارك في صنع الحداثة، ولم يخلق مفاهيمها، ومقولاتها، ومن هنا تورّط في استيرادٍ متواصلٍ للمفاهيم والمصطلحات، وأرهق نفسه في تتبّعها في عمليَّة شرحٍ وتفسيرٍ وتبيئةٍ وتوظيفٍ لما ينتجه الغربي، بقطع النَّظر عن مدى الصوابية في هذا الإنتاج.

لم يستطع المتكلّم الجديد اليوم ـ وربما لن يستطيع ـ أن يلحق بالركب السريع الخطى لماكينة المفاهيم والمصطلحات الغربيَّة، ولهذا فإن عقبته سوف تكون ـ حضارياً ـ في استغراقه في ردّ الفعل وفي استخدام ما صنعه الآخر، وبالتالي فلن يتمكّن من تمثّل الأصالة والذَّات

---

(1) الدكتور حسن حنفي، مجلة «قضايا إسلاميَّة معاصرة»، العدد 14، الاتجاهات الجديدة في علم الكلام، ص 17.

بهذه السهولة، أو تحقيق العلاقة الطَّبيعيَّة والصحيّة بينه وبين العلوم الأخرى حتى تلك الواردة من الغرب.

إنّ هذه المعادلة المعقّدة في الواقع العملي تؤكّد على ارتباط علم الكلام بالواقع السِّياسي للأمّة التي يمثِّلها هذا العلم كما يطرحه الدكتور حنفي[1]، لكن ذلك لا يعني بالضرورة عدم قدرة هذا العلم على تخطِّي ولو بعض مشكلات هذه الغربة والازدواجية والانفصام، ولعل أوّل ما يحتاجه المتكلّم على الصعيد النَّفسي هو الإحساس بالثقة وتبديد عوامل اليأس والإحباط، وهو أمرٌ تلعب التربية الاجتماعية أثراً بالغاً فيه.

من عناصر الضعف: نذكر النتائج الآتية:

أ ـ النَّزعة التجريديَّة التي عاش الكلام القديم ردحاً طويلاً في مداراتها مع بقية أفراد أسرة المعرفة الدِّينية من الفلسفة حتى الفقه، والأخلاق. وقد أدّى ذلك إلى انشغال الباحثين بأمور ومسائل لا ترجع بالفائدة المتناسبة مع حجم الجهود المبذولة، كما أدّى إلى تولّد عقلٍ فرضي يحاكي الصُّور والاحتمالات من دون أن يلحظها أو يلحظ انعكاساتها في أفق الواقع، ممَّا أحدث عزلةً نسبيَّةً للعقل الكلامي. ومن هنا، فإن الكلام الجديد مطالبٌ بمتابعة الرؤى والأفكار آخذاً بعين الاعتبار أيضاً التأثيرات الميدانية لمادّة البحث ونتائجه، وهذا ما يستدعي إعادة فرزٍ وترتيبٍ للموضوعات الكلاميَّة، مع الأخذ بالنَّظر هذا الجانب أيضاً.

من المعروف أنَّ تأثيرات المنطق الأرسطي، قد جعلت استقامة الفكر منفصلةً عن الواقع الخارجي العملي؛ لأن هذا المنطق يرى أنّ سلامة العمليّات الاكتشافية العقلية تكمن في قدرتها على وضع

---

(1) م، ن.

القضايا والمعلومات في مكانها الذِّهني الصحيح للمساهمة في ضمان صحّة التوصُّل إلى النتيجة، وهذا يعني أنّ الهدف الذي يتوخّاه العقل الأرسطي هو الوصول العقلي إلى نتيجةٍ سليمةٍ ذهنيـاً، من دون النَّظر إلى التردّدات العمليَّة لهذه النتيجة [1].

لكن من المناسب هنا الإشارة إلى عدم الإفراط في ملاحقة هذه النَّزعة وإقصائها إلى الحد الذي يفقدنا قيمة أبحاث وموضوعات مهمة، فالعملانية ضرورة غير نهائية؛ والسَّبب في إثارة هذه القضيَّة هو أنّ هناك نزعةً ملحوظةً سرت في الفترة الأخيرة في الأوساط الفكرية والثقافيَّة الدِّينية، وتعبّر هذه النَّزعة عن حالةٍ من النقد الشديد للدراسات النَّظريَّة في الفكر الدِّيني، والتي لا توجد تردّداتٌ عمليَّةٌ لها الأمر الذي يبرز واضحاً في علم أصول الفقه، وهذه النَّزعة يمكن الموافقة عليها والدِّفاع عنها للخلاص من الجهود الإستنزافية التي غرقت فيها الدِّراسات الدِّينية في الكثير من الأحيان، إلاَّ أنّ المشكلة هي في ظاهرة تخطّي هذه النَّزعة للحدود المنطقيَّة، وتحوّلها أحياناً إلى ظاهرة رفضٍ فيه شيءٌ من الإطلاقية، وشعورٌ بحالةٍ من التأزّم، وهو ما يؤدّي إلى ضياع الكثير من الجهود وقطع مسار تواصلها وديمومتها. ولعلّ هناك من يتحدّث اليوم عن علم أصول فقهٍ مصغّرٍ جداً قد تؤدِّي الموافقة عليه إلى شيءٍ من فقدان الدِّراسات التأسيسيّة الهامة، كما لعل هناك من يستبعد الكثير من الأفكار الاعتقاديّة الهامة لمجرّد تحسُّسه أهميّة موضوعاتٍ أخرى في الفترة الراهنة تحسّساً يمكن الوقوف معه غالباً، وهو ما يدعونا إلى التمييز بين لغويّة بحثٍ ما من حيث المبدأ، وزيادة أهمِّية بحثٍ آخر عليه في فترةٍ معيَّنةٍ.

---

(1) يراجع عبد الجبار الرفاعي ومحمد مجتهد الشبستري مصادر سابقة.

ب ـ النَّزعة اليقينية: (وهنا نقرأها من جانبٍ آخر غير ما تقدم)، حيث ساهم فيها المنطق الأرسطي، وغيره أيضاً وهو، وفق تصوُّره لليقين ووسائل الإثبات أيضاً، ساهم في تكوين عقلٍ دوغمائي جزمي، ينفي الآخر بمجرَّد إثبات ذاته نفياً غير قابلٍ لاحتمال الخلاف، وهذه النَّزعة الدوغمائية المشبعة بشيءٍ من النرجسيَّة أشبعت علم الكلام القديم بشكلٍ واضحٍ يلاحظ بأدنى مراجعة للمتون الكلاميَّة، لا سيما تلك التي هي ذات طابعٍ مذهبي خالص.

هذه النَّزعة، قد لا يوافق البعض على إجراء تعديلاتٍ فيها، غير أن ذلك ـ في تقديري ـ صار لازماً عملياً لعلم الكلام الجديد باستبدال العقل الدوغمائي بعقلٍ تعدّدي احتمالي منفتح يوسّع من هامش التنقُّل العلمي والمعرفي، ويضيّق ضغوط اللاَّوعي.

ج ـ النَّزعة المذهبية التي اصطبغ بها الكلام القديم حتى صارت السمة الغالبة عليه، وهذا الاصطباغ مع ما فيه من حسناتٍ، حدّ من حركة هذا العلم؛ لأنَّه أحاطه بجداليّة لا متناهية في موضوعاتٍ محدودةٍ، وحكم عليه بأطرٍ محدّدةٍ غير قابلة للتجاوز تمّ تلقِّيها على أنَّها خطوط حمراء، ومقدّسات غير قابلةٍ للبحث، بقطع النَّظر عن صحّتها أو فسادها من حيث هي ـ ولا حاجة إلى كثير كلام في واقعنا الراهن عن سلبيات هذه النَّزعة التي صار من الضَّروري استبدالها بعقلٍ منبسطٍ، فإن واحدةً من آثار هذه النَّزعة وأشباهها هو اعتماد المتكلّمين على المنطق الجدلي؛ وهو منطق يتكئ بالدَّرجة الأولى على القضايا المشهورة والمسلّم بها، ويستهدف صرع الآخر أكثر من كشف حقيقةٍ، أو حلّ مشكلةٍ، في حين يحتاج الكلام اليوم إلى ركائز علميَّة قبِلها فلان أو لم يقبلها، لأن هذا هو الذي يحل المشكلة أو ينير الطَّريق.

ج ـ لعلّه لأسباب تاريخيَّة لم تُعطَ دراسات مقارنة الأديان حقّها في

الكلام القديم، أمّا اليوم ـ بعد تحوّل العالم إلى قريةٍ كونيةٍ واحدةٍ واحتكاك المسلمين والمسيحيِّين واليهود على أكثر من صعيدٍ ـ فقد صار علم الكلام المقارن ضرورةً ملحّةً حتى يقوم الحوار بين الأديان على قواعد علميَّة تختزل الوقت وتغتنم الفرص، ولهذا لابد من أن يركّز الكلام الجديد على مقارنة الأديان، وأن لا يقتصر على مقارنة المذاهب كما هو الحاصل فعلاً.

د ـ إن تاريخ علم الكلام يكشف عن اعتماده على المنطق الارسطي كمنطقٍ وحيدٍ وحَكَمٍ متفرّدٍ في الجدل العلمي، حيث قُدم هذا المنطق على أنَّه حقائق ثابتة عامَّة شاملة كلِّية ويقينية. غير أن تطوّر المعارف البشريَّة كشف عن ثغراتٍ في هذا المنطق بوضعه الحالي أقلّها أنه ليست لديه قابلية لحل كل المشكلات اليوم، ومن هنا، ونظراً لتجدّد الكثير من الإشكاليات ذات الطابع المنطقي المختلف، فإنَّه من الضَّروري للكلام الجديد الاتكاء على مخزون منطقي أكبر يشمل، إلى جانب المنطق الأرسطي، المنطق الاستقرائي، والرياضي، والتَّجريبي، والذَّاتي، والديالكتيكي و. . وإلا فإن أزمة تخاطبٍ ستنشأ تبعاً للهوّة الحاصلة بين الهيكلية المنطقيَّة للأفكار، والإشكاليات الجديدة مع الهيكلية المنطقيَّة التي تحكم علم الكلام.

ولا يراد هنا التقليل من شأن المنطق الأرسطي بقدر ما يراد الإشارة إلى كون هذا المنطق هو جهد بشري لا يتّصف بالكمال.

هـ ـ إنّ واحدةً من إفرازات نزعة اليقين والتمذهب هي الذَّاتية والتحيز، وبالتالي ضعف الموضوعية والحياد، وهي مشكلةٌ جديّةٌ لا يخلو منها علم، لكن الكلام القديم ـ كبعض العلوم الأخرى ـ قد تجاوزت فيه الذَّاتية والتحيّز الحدّ الطَّبيعي، ومن هنا فعلى الكلام الجديد تجنّب هذه المشكلة بواسطة رفع القيود وتقليل الاعتبارات

التي تفضي بالمتكلِّم إلى الذَّاتية والأحكام المسبقة، وتقليل هذه الاعتبارات سيساهم في فتح الباب أمام صنوف الأفكار والآراء الأمر الذي يثري حركة الفكر، ويرفع رصيد علم الكلام ويضاعف من إنتاجه[1].

موضوعات الكلام الجديد:

لم يجر في علم الكلام الجديد تأسيسُ موضوعاتٍ لم يكن لها سابق بحثٍ وحضورٍ في الساحة الفكرية الإسلاميَّة دائماً، بمعنى أن أصحاب هذا الاقتراح لم يقوموا بتأسيس مجموعةٍ من القضايا والمباحث الكلاميَّة التي ليس لها سابق وجودٍ وإنَّما نظّموا مسائل علم الكلام الجديد على أساس عمليَّة تجميع لأبرز الموضوعات التي ظهرت أمام المفكّرين المسلمين في الآونة الأخيرة، ومسّت المسائل الفكرية والعقائديَّة الجذرية من دون أن تكون محصورةً بعلمٍ معيّنٍ كعلم الفقه، أو الأصول مثلاً، بحيث تكون مسألةً أصوليةً أو فقهيةً بطبيعتها. وهذا الأمر يؤدّي ـ إذا لم تجر عمليَّة تحديدٍ مسبقٍ لموضوع هذا العلم ومداه ودائرته ـ إلى حدوث خلطٍ مضموني هو بمثابة خللٌ أساسي جدّاً، لأنّ تحويل علم الكلام إلى علم تجميعي لمسائل متفرّقة وهموم مختلفة، يصيّره على مرّ الأيّام خليطاً متناقضاً من موضوعات واهتمامات لا رابط بينها، وهذا ما قد يؤدّي على المدى البعيد إلى افتقاده المنهج الواضح الموحّد، وكذلك التَّناسق المنطقي المتناغم.

وعلى أيّ حال، فإن أبرز النماذج المطروحة في مجال نشاط الكلام الجديد هي كالتالي وبشكلٍ مفهرسٍ وسريعٍ[2]:

---

(1) بعض هذه النقاط ليست من مختصات الكلام لكنَّه اتصف بها أيضاً

(2) قد تتداخل بعض هذه الأبحاث وتنفرز أبحاث نقطةٍ واحدةٍ، كما أنّنا تجاهلنا هنا الفرز الموجود عند البعض بين مسائل علم الكلام الجديد ومسائل علم فلسفة الدين

1 ـ النطاق الدِّيني: هل الدِّين محدود في دائرة الفرديات والأخلاقيات، أم أنه يمتد ليشمل النواحي السِّياسية والاقتصاديَّة و. . . وحتى الطبية وأمثالها؟ وما هي تأثيرات الجواب هنا على الفهم الدِّيني ككل؟ وهنا في الحقيقة يقع ملتقى مجموعةٍ من النَّظريات أبرزها نظريَّة «إنتظارات وتوقّعات البشر من الدين»، كما تدرس بعمقٍ هنا نظريَّة شمول الدِّين لكلّ وقائع الحياة؟ وشكل هذا الشمول؟ كما تأتي هنا نظريَّةٌ أخيرةٌ عرفت بنظريَّة «الدين بالحد الأعلى والدين بالحد الأدنى»، أو ما يتعلّق بنظريَّةٍ جديدةٍ أخرى تسمّى بنظريَّة «تكامل التَّجربة النَّبوية» والتي طرحها الدكتور عبد الكريم سروش في إيران.

2 ـ اللُّغة الدِّينية: وهل هي لغة رمـزية، أسطـورية، واقعيَّة، قصصية، بيانية؟ . . . هل ترجع القضايا الدِّينية إلى مضمونٍ، أو أنَّها بلا معنى كما يقول الوضعيُّون؟ هل هي لغة إنشائية، أو إخبارية حقيقية، أو مجازية؟ هل للدِّين لغةٌ خاصّةٌ به؟ كيف يمكن تقييم التوصيفات البشريَّة للدِّين سيما الباري تعالى؟ . . .

3 ـ النَّزعة الدِّينية: ما هي أسباب ظهور التديّن الخوف، أو الجهل، أو الطبقية أو . . .؟ تحليل نظريات ماركس وسبنسر ودوركمايم وفرويد، هل البشر بحاجةٍ إلى الدين؟ وهل هو فطري؟ وما معنى وحقيقة الفطرة؟ هل الفطرة أمرٌ آخر غير البديهيّات القبلية التي قرّرها علم المنطق أم أنَّها ليست سوى هذه القبليات الواضحة عقلياً؟ وبالتالي هل يمكن الاعتماد بصورةٍ مستقلّةٍ على الفطرة في قبال الأدلّة والمعايير العلميَّة الأخرى أم لا؟ . . .

4 ـ التَّجربة الدِّينية: ما هي حقيقة المشاعر، والأحاسيس الدِّينية، وما هي عناصرها، وميزاتها وهل هناك فرق بين التَّجربة الدِّينية

والأخلاقيَّة؟ ما هو ميزان ضبط صدقيّة التَّجربة الدِّينية؟ العلاقة بين التَّجربة الدِّينية والرُّحيَّة والعرفانية؟. . .

5 ـ عقلانيَّة الدين: هل إثبات القضايا الدِّينية يكون بشكلٍ عقلاني أو شهودي؟. . . وهنا تطرح نظريات الكانطيين في ما يرتبط بالعقل العملي، والإثبات الأخلاقي للدِّين، كما وتقرأ المدارس الرُّحيَّة والعرفانية لدى الأديان كافّة أيضاً. . . الرَّابطة بين الدِّين والعقلانيَّة؟ التعقُّل والتعبّد في الدِّين ومساحاتهما وعلاقاتهما؟. . .

6 ـ معنى وحقيقة الدين: ما هو تعريف الدين؟ وما هو الفاصل بين الدِّيني وغير الدِّيني؟ وأساساً هل للدّين تعريف محدَّد؟ وعلى تقديره فهل هو ذو خصيصة معرفيَّة أو عاطفية أو عمليَّة أو غير ذلك؟. . .

7 ـ الجوهر والعرض في الدين: ما هو ذلك الذي يمثّل العنصر الذَّاتي في الدِّين، وما هو ذاك الذي يمثل العنصر العَرَضي؟ كيف نرتّب سلسلة الدِّينيّات من حيث الأهمية والرتبة ومن أين نبدأ؟. . . الأخلاق، القانـون، العقيدة أم ماذا؟

8 ـ القاسم المشترك الدِّيني: مميزات وقواسم الأديان والمذاهب؟ ما هي الحدود الواضحة والشفّافة بينها؟ هل يرجع الكل إلى منظومةٍ واحدةٍ أم لا؟ ما هو موقف الأديان من بعضها البعض؟ ما هي المقوِّمات الحقيقية ـ أخلاقياً ومعرفياً وميدانياً ـ للحوار الدِّيني والمذهبي؟ ما هي حقيقة هذا الحوار؟ هل الحوار هو السبيل أو التصادم؟ وأين تكمن مظاهر من قبيل التكفير، واللعن، والسباب من هذه القضية؟. . .

9 ـ مناهج المعرفة الدِّينية: هل منهج المعرفة في الدِّين هو عقلي تركيبي، تفكيكي، نقلي، تجريبي، سلوكي، شهودي أو هناك

تلفيقٌ ما؟ ما هي طبيعة هذا التلفيق وكيف هو؟ ما هي حدود كل منهجٍ ونطاقه؟ هل علاقة الدِّين بمنطقٍ ما ومنهج تفكيرٍ ما علاقة خالدة؟ . . .

10 ـ التعدُّديَّة الدِّينية: هل كلّ الأديان مصيبة؟ ما هي نسبة الإصابة والخطأ؟ هل الوصول يمكن أن يتم عبر كل الطُّرق؟ هل يعذر المتديِّنون بما دانوا به من دينٍ أو مذهبٍ ولماذا؟ ما هي حدود اعتراف الأديان ببعضها؟ . . .

11 ـ الدَّور الدِّيني: ما هو الأثر الذي يتركه الدِّين في حياة الفرد والجماعة؟ ما هي الأرقام حول هذا الموضوع؟ هل هو أثر نفسي، اجتماعي، سياسي أو . . . أو ملفّق أو مجموع؟ ما هو دور الدين في الصنع والفعل الحضاري؟ تأثيرات الدِّين في صنع القرارات السِّياسية؟ هنا تدرس مسائل علم الاجتماع الدِّيني، وعلم النَّفس الدِّيني وغيرهما من العلوم، وتُحدّد العلاقة بين الدِّين وعلم الإحصاء والقراءات الميدانية . . .

12 ـ المجتمع الدِّيني: ما هي خصائص ومقوّمات المجتمع الدِّيني؟ العلاقة بين المجتمع الدِّيني والمجتمع المدني بعد تحديدهما بشكل دقيق؟ ما هي بنية الاجتماع الدِّيني؟ ما هي المعالم المميزة لهذا المجتمع؟ طبقة علماء الدِّين في المجتمع الدِّيني؟ الطبقية والعشائرية والقبلية في المجتمع الدِّيني؟ ومعالجة إشكاليّات عديدة على هذا الصعيد لعل أبرزها مسألة الوضعيّة الاجتماعية، والاقتصاديَّة، والحقوقيّة لذريّة النبي محمّد ﷺ.

13 ـ المعرفة الدِّينية والبشريَّة: ما هي حدود التفاعل بينهما؟ أنواعه؟ هل هو كلي أو محدود وجزئي وكيف؟ ماذا ينجم عن قبول أو رفض نظريَّة التفاعل وتأثر المعرفة الدِّينية بالمعرفة البشريَّة؟ أين تقع الذَّاتية

والموضوعية في القراءة الدِّينية؟ هل هناك إسقاطاتٌ دائمةٌ على النَّص الدِّيني؟ هل المعرفة الدِّينية رهينة القارىء أو أنَّه هو رهين النص؟ العلاقة بين النَّص وقارئه على ضوء نظريات اللُّغة والهرمنيوطيقا الحديثة؟. وعلى أساس ذلك ما هو المقدّس، وأين هو في الدين؟. أساساً فكرة المقدّس هل تنمّ عن عقلٍ خائفٍ أو لا؟...

14 ـ الثَّبات والتحوّل الدِّيني: مساحات الثابت والمتحوّل في الدين؟ هل يطرأ التحوّل على كل شيء أو لا وكيف؟. هل المتحوّل هو المعرفة البشريَّة للدِّين أو الدِّين نفسه يخضع لتحوُّلاتٍ أيضاً؟. النَّظرة التَّاريخيَّة للدِّين واعتبار القرآن الكريم والتَّجربة النَّبوية ظاهرةً تاريخيّةً بشريّة، ومضاعفات وملابسات هذه النَّظرة منهجياً ومضمونيّاً، وهنا تُستعرض نظريّات أمثال الدكتور نصر حامد أبو زيد، والدكتور محمّد أركون، والدكتور عبد الكريم سروش و...

15 ـ الدِّين والعلم: وهذه أهم مسألة في الكلام الجديد وفق نظرة الشيخ محمد مجتهد الشبستري[1]، إذ يتُساءل هنا: هل يجب وضع المفاهيم الدِّينية كخط أحمر ونتائج نهائية أمام العلم لا يسمح له بتجاوزها أم نمنح العلم حقّ الاستقلال؟. هل نحن ملزمون بالتوفيق بين النتائج العلميَّة لا سيما تلك المتعلِّقة بالظواهر الكونية والخلقة الإنسانيَّة (ومن أبرزها نظريّة تطوّر الأحياء لداروين) ونظريات علم النَّفس والاجتماع... وبين المفاهيم الدِّينية؟، وعلى تقديره فما هو طريق التوفيق المنطقي والموضوعي؟. هل يقدم أحدهما على الآخر وما هو ولماذا؟. كيف يجمع بين

---

(1) مدخل إلى علم الكلام الجديد، محمد مجتهد الشبستري، الكتاب السادس لمجلة «قضايا إسلاميَّة معاصرة»، عام 1998م، ص 51 ـ 58، حوار ترجمه وأعدّه جواد علي.

المعجزة والنظم الكوني، بين منطق التكليف العام وجبرية السُّلوك الإنساني على كل الصعد، أو على بعضها؟. فطريَّة الدِّين والغربة التي يعيشها المؤمن؟.. هل الفارق هو في اللُّغة الدِّينية والعلميَّة أو في الجوهر؟. ما هي حدود وأساليب وقوانين تطويع المتن الدِّيني للعلم؟. هل نحن من حيث المبدأ عقلانيُّون أم نصيّون؟... هذه الإشكاليَّة أكثر ما تبرز صعوبتها بين العلوم الإنسانيَّة والدِّين، إذ تتدخّل هذه العلوم كثيراً في الحقل الذي يدلي فيه الدِّين بدلوه، كالنَّفس البشريَّة، والمجتمع، والتربية، والاقتصاد، والأخلاق...

16 ـ الدِّين والأخلاق: ما هي النَّظريَّة الأخلاقيَّة الدِّينية؟. أين تقف مبادئ الحق، والواجب، والتكليف، والفرد، والجماعة، والإلزام، والنيّة، والثواب، والعقاب، وغيرها من هذه النَّظريَّة؟. هل الدِّين يدعم الأخلاق أو يتصادم معها؟. هل بالإمكان تصوّر عالم أخلاقي بلا دين بحيث يكون التلازم بين مساري الدِّين والأخلاق تاريخياً لا واقعياً حتمياً أم لا؟. ما هي الضمانات التي يؤمّنها الدِّين للأخلاق؟، نسبيَّة الأخلاق وتأثيرها على الأخلاق الدِّينية؟، العلاقة بين الأخلاق والقانون، وبينهما وبين الدين؟، الجمال والجماليّات (ومنها الأدب والفن) في التصوّر الدِّيني؟...

17 ـ إنسانيَّة الدين: هل الدِّين إنساني أو غير إنساني؟. أين تقف موضوعة حقوق الإنسان من الدين؟، الحرِّية والعدالة في الدين؟، التمايز الدِّيني والعصبيَّة الدِّينية؟، الدِّين ومفاهيم القومية والعرقية؟، مفهوم الأخوَّة والمساواة في الدين؟، قضيَّة الأقليّات؟، موضوعة المرأة وإشكالياتها المعقَّدة؟، حقوق الطفل؟، حقوق العامل؟، الحقوق العامَّة وعلاقة مفهوم السُّلطة ـ بعد تحديده ـ بمفهوم الحق العام؟، نظام العقوبات الجنائية والجزائية في الدِّين

سيما مسألتي الإعدام وأساليبه والارتداد والتكييف الإنساني لهما؟ . . .

18 ـ الدِّين والأسطورة: العلاقة بينهما في الجوهر واللُّغة؟، السرّ في نموّ الأساطير في الساحة الدِّينية؟، ميزات الأسطورة والحقيقة الدِّينية؟. هل التشابه التَّاريخي بين الأديان والأساطير يجعلنا نصدر حكماً ما؟ . . .

19 ـ الدِّين والأيديولوجيا: الرَّابطة بين الدِّين والأيديولوجيا والنِّسبة بينهما؟، تعريف الأيديولوجيا تعريفاً واضحاً؟، موضوعة موت الأيديولوجيا وتأثيرها على الدِّين وموقف الدِّين منها؟، النزعات البراغماتيّة وموقف الدِّين منها؟ . . .

20 ـ آفات الدين: هل للدِّين مساوىء؟، العصبيَّة ـ التطرف الدِّيني ـ التفرّديَّة ـ الفوقية الدِّينية ـ الشخصانية ـ الحروب ـ الكبت الجنسي والفكري ـ الإرهاب بكلِّ أشكاله ـ العنف والخشونة ـ وغيرها، وتحليلها تحليلاً علمياً وتقديم إجابة وافية حولها؟ . . .

21 ـ الأبحاث التقليديَّة الكلاميَّة على النَّمط الحديث كمسألة الروح، الجن، الشيطان، الباري تعالى، الوحي (وهو مسألة مهمَّة جداً)، المعجزة ورابطتها المنطقيَّة الإثباتية، الملائكة، الإمامة، المهدويّة، الحسن والقبح، مسألة آدم (عليه السلام) والخلافة الإلهيَّة وغيرها من المسائل العديدة. . .

22 ـ التقليديَّة والحداثة في الدين: ما هي قابلية الدِّين لتحديث نفسه؟، ما هي أطر هذا التطوير؟، كيف يتم إحياء الدِّين وتنميته؟، قراءات فاحصة ونقديَّة للتجارب الإحيائية للدِّين (جمال الدِّين الأفغاني ـ محمد عبده ـ عبد الرحمان الكواكبي ـ محمد حسين النائيني ـ روح اللَّه الخميني ـ محمد باقر الصدر ـ مرتضى مطهّري ـ علي شريعتي

ـ محمد رشيد رضا ـ محمود شلتوت ـ محسن الأمين ـ محمد إقبال ـ مالك بن نبي . . . على المستوى الإسلامي، والبروتستانتية بكلّ أشكالها على المستوى المسيحي . . .)، قابليّة الدِّين للتكيّف مع متغيّرات الحياة؟ . . .

هذا إضافة إلى المسائل التي لا مجال لذكرها هنا لضيق المجال، ممَّا بحثه الكلام الجديد فعلاً أو لم يبحثه حتى الآن.

ومن اللاَّزم هنا الإشارة إلى أن العناوين والموضوعات الكلاميَّة الجديدة المتقدّم بعضها، ذات تشعّباتٍ عديدة وذات قابلية للقراءة من أكثر من جانبٍ؛ فموضوعة حقوق الإنسان قضيَّة تتصل بالفقه والقانون الإسلامي كما تتّصل بالكلام الجديد؛ ومن هنا، فمن الضَّروري السعي إلى تحديد المحور الذي يُعنى به علم الكلام حتى لا يتسبّب ذلك في حصول حالة تسيّبٍ منهجيَّةٍ واختلاطٍ موضوعي، فالمقصود إجمالاً من البحث الكلامي في هذه الموضوعات هو الترسيم العام للخارطة الفكرية المتَّصلة بالبنية التَّحتيَّة لهذه الموضوعات لا البُنى الفوقية التي يتعلّق بعضها بمسائل الفقه الإسلامي، أو بمسائل علم الأخلاق، أو التَّاريخ. . . ومن هنا تمكن الملاحظة على ما يطرحه بعض الباحثين كموضوعاتٍ لعلم الكلام الجديد ممَّا يتّصل بالعلوم الدِّينية الأخرى بالدَّرجة الأولى، وكأنّ علم الكلام الجديد اليوم مسؤولٌ عن كلّ الموضوعات الجديدة التي تتصل بالفكر الدِّيني عموماً.

علم الكلام الجديد

الشيخ عبد الجبار الرّفاعي

تمهيد تاريخي

تبلورت النواة الأولى لعلم الكلام في فضاء بعض الاستفهامات، وما اكتنفها من جدل وتأمُّلٍ في دلالات بعض الآيات القرآنية المتشابهة التي تتحدّث عن الذّات والصِّفات، والقضاء والقدر، ثمّ اتسع بالتدريج إطار هذه الأسئلة والتأمُّلات، فشملت مسائل أخرى تجاوزت قضيَّة الألوهية والصِّفات إلى الإمامة، فور التحاق النبي الكريمﷺ بالرفيق الأعلى وما فتئت قضيَّة الإمامة تستأثر باهتمام العقل الإسلامي وقتئذٍ، حتى أضحت من أهم مسائل التَّفكير العقدي في حياة المسلمين.

وقد كان للحروب الدَّاخليَّة في المجتمع الإسلامي أثر هامّ في تطوير النقاش في الموضوعات العقديَّة، وتوالُدِ أسئلة جديدة تتمحوَرُ في حكم مرتكب الكبيرة، وخلق أفعال العباد، وحرِّية المكلّف واختياره وغير ذلك من المسائل.

كذلك عملت الفتوحات على إدخال شعوب كثيرة في الإسلام، لبثت مدّة طويلة في نحلٍ كتابيَّةٍ أو وثنيَّةٍ، ولم تستطع حركة الدَّعوة العاجلة تحرير وعي هؤلاء المسلمين من ترسُّبات أديانهم ونِحَلِهم

السَّابقة، فنجم عن ذلك شيوع مناخ فكريّ مضطرب يموج برؤى متقاطعة، وسجالات صاخبة، غذّتها، في آونةٍ لاحقة، أفكار المنطق والفلسفة ومقولاتهما، التي تدفَّقت من مراكز الترجمة، وبخاصة في عصر المأمون العباسي.

في هذا الفضاء الثقافي تشكل علم الكلام، وصار واحداً من الإبداعات المعرفيَّة للحضارة الإسلاميَّة، وانخرط في دراسته وتدريسه والتأليف فيه قطاع كبير من العلماء المسلمين، منذ نهاية القرن الهجري الأوَّل، وبلغ ذلك ذروته في القرن الرابع، وصار تنوُّع الأقوال في علم الكلام، هو الأساس لوجود الفرق والاتجاهات المختلفة في الإسلام، فميلاد أية فرقة، ونموِّها، وتأثيرها في مسار الحياة الإسلاميَّة، بات يتوقّف على بنائها لآراء وتصوُّرات مستدلة في القضايا العقديَّة؛ ولهذا عملت الفرق التي ظهرت، بدوافع سياسية على صياغة فهم عقدي خاص بها، وشدّدت على أفكار محدّدة، استندت إليها بوصفها مرجعيَّة في سلوكها السِّياسي. أمَّا الجماعات التي أخفقت في تكوين منظومة عقديَّة، تصدر عنها مواقفها السِّياسية، فإنَّها انطفأت باكراً، وإن خطف وهجها الأبصار عند ظهورها.

إن علم الكلام تحكّمت، في نشأته وتطوُّره، مجموعة ظواهر سياسية واجتماعية وثقافيَّة، كانت سائدة في المجتمعات الإسلاميَّة آنذاك، فأمدَّت عقل المتكلِّم بعناصر وأدوات خاصة، هي نتاج تلك البيئة، ولذلك تجلّت البيئة التَّاريخيَّة للمتكلِّم وأبعادها المعرفيَّة في تراث الكلام الإسلامي. وظلّت البنية الأولى للفكر الإسلامي تموّن التَّفكير الكلامي، وتقوده في نسقها المحدّد، فتكرّرت في المؤلَّفات الكلاميَّة منذ نضوج علم الكلام الأفكار نفسها، وأنماط الاستدلال، والموضوعات، ودخل هذا العلم مساراً مسدوداً، دأب فيه على العودة إلى المشكلات والتحدِّيات نفسها التي بحثها السَّلف، ومكث يتحرَّك في مداراتها، يبدأ

دائماً من حيث انتهى، وينتهي من حيث بدأ، من دون أن يتقدّم في حركته خطوة إلى الأمام، ومع وفرة ما أُلِّف في هذه الحقبة، غير أنَّه لم يكن سوى شروح وهوامش على المتون التقليديَّة.

تسمية علم الكلام

تداول الباحثون مجموعة أسماء لدراسة العقيدة، اشتهر منها: «**علم أصول الدين**»، وهو العلم الذي يبحث في بيان أصول الدِّين الإسلامي والاستدلال عليها والدِّفاع عنها. وقد عنون بعض المؤلّفين أعمالهم بهذا الاسم، مثل الرازي (606هـ) في كتاب «**المحصل في أصول الدين**». وقبله الجويني (478هـ) في كتاب «**الشامل من أصول الدين**».

كما سُمِّي «**الفقه الأكبر**»، ونقلت هذه التسمية عن الفقيه أبي حنيفة؛ لأن النَّظر في أحكام الدِّين وعقائده كان يسمَّى فقهاً، ثمّ خصّت الاعتقادات باسم الفقه الأكبر، في ما خصّت الأحكام العمليَّة بالفقه الأصغر[1].

كذلك أطلقوا اسم «**علم التوحيد**»، بمعنى العلم الذي يجعل قضيَّة التوحيد هي المحور، ومنها تنبثق سائر المعتقدات، وهي تسمية للشيء بأشرف أجزائه، وقد جعل الشيخ محمد عبده (1323هـ) هذا الاسم عنواناً لكتابه في العقيدة «**رسالة التوحيد**». وقبل ذلك ألَّف المتكلِّم المعروف الماتريدي (333هـ) كتاباً في الكلام سمّاه «**علم التوحيد**».

وعبّر عنه بعضهم بـ «**علم الذَّات والصِّفات**»، فجعلوا الذَّات المقدّسة وصفاتها ركيزة هذا العلم، وجميع مباحثه ترجع إليها، ويتحدّد

---

(1) دي بور. ت. ج.، تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية: د.محمد عبدالهادي أبو ريدة، بيروت، دار النهضة العربية، ص48 (الهامش).

في ضوء ذلك القول بالصِّفات، وهل هي الذَّات عينها أو زائدة عليها؟

وعبّر عنه آخرون بعلم **«العقائد»**، ووجه ذلك أنَّه العلم الذي يتكفّل بمعرفة العقائد الإسلاميَّة، والبرهنة عليها. وهذا الاسم اتخذه جماعة عنواناً لمؤلَّفاتهم الكلاميَّة، فأطلق الجويني على كتابه اسم **«العقائد النّظامية»** والنسفي (642هـ) **«العقائد النسفية»**، وعضد الدِّين الإيجي (657هـ) **«العقائد العضديَّة»**، وقبل هؤلاء، سمَّى الطحاوي (321هـ) كتابه الكلامي **«العقيدة الطحاوية»**.

لكن أشهر الأسماء المعروفة لدراسة العقيدة ومسائلها هو **«علم الكلام»**، ويورد الدَّارسون اجتهادات شتّى في تحليل مدلول هذه التسمية وتاريخ استعمالها[1]. وقد جمع صاحب **«شرح العقائد النسفية»**[2] أسباب تسمية هذا الفن بعلم الكلام، فذكرها وفاقاً للتسلسل الآتي:

1 ـ لأن عنوان مباحثه كان قولهم: الكلام في كذا وكذا.

2 ـ ولأن مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه، وأكثر نزاعاً وجدالاً، حتى إن بعض المتغلِّبة قتل كثيراً من أهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن.

---

(1) عن «علم الكلام» راجع:
ـ المصدر نفسه، ص48(الهامش).
ـ التهانوي، محمدعلي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ط1 تحقيق: علي دحروج، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، 1996م، ج1، ص29.
ـ الأحمدنكري، عبدالنبي بن عبدالرسول، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون(المعروف بدستور العلماء)، ط3، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1975م، ج 3، ص133.
ـ التفتازاني، سعد الدِّين، شرح العقائد النسفية، طبعة حجرية، 1304هـ، ص 5 ـ 7.

(2) التفتازاني، المصدر نفسه، ص 5 ـ 7.

3 ـ ولأنه يورث قدرة على الكلام من تحقيق الشَّرعيات وإلزام الخصوم، كالمنطق للفلسفة.

4 ـ ولأنه أوَّل ما يجب من العلوم التي تُعلَّم وتُتعَلَّم بالكلام، فأطلق عليه هذا الاسم لذلك، ثمّ خصّ به ولم يطلق على غيره تمييزاً له.

5 ـ ولأنه إنَّما يتحقّق بالمباحثة وإدارة الكلام بين الجانبين، وغيره قد يتحقّق بالتأمُّل ومطالعة الكتب.

6 ـ ولأنه أكثر العلوم خلافاً ونزاعاً، فيشتدّ افتقاره إلى الكلام مع المخالفين والردّ عليهم.

7 ـ ولأنه، لقوَّة أدلَّته، صار كأنه هو الكلام من دون ما عداه من العلوم، كما يقال للأقوى من الكلاميِّين: هذا هو الكلام.

8 ـ لابتنائه على الأدلَّة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلَّة السمعية، أشدّ العلوم تأثيراً في القلب وتغلغلاً فيه، فسمِّي بالكلام المشتقّ من الكلم وهو الجرح.

وأضاف الشيخ مصطفى عبد الرَّازق إلى ما تقدّم، احتمالين، استظهرهما من الأحاديث والآثار، وذهب في الاحتمال الأوَّل إلى أن تسمية الكلام جاءت من كون «**الكلام ضد السكوت، والمتكلِّمون كانوا يقولون حيث ينبغي الصمت اقتداء بالصحابة والتابعين الذين سكتوا عن المسائل الاعتقاديَّة لا يخوضون فيها**»[1].

أمَّا الاحتمال الآخر، فيُرجع منشأ التسمية إلى أن الكلام مقابل الفعل «**كما يُقال: فلان قوّال لا فعّال. والمتكلِّمون قوم يقولون في أمور**

(1) عبد الرَّازق، مصطفى، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلاميَّة، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ص 267.

ليس تحتها عمل، فكلامهم نظري لفظي لا يتعلّق به فعل، بخلاف الفقهاء الباحثين في الأحكام الشَّرعيَّة العمليَّة»[1].

ويبدو أن الاحتمال الأخير الذي ذكره الشيخ عبد الرَّازق هو أقرب الوجوه إلى نشأة هذا العلم تاريخياً؛ لأن قضايا علم الكلام اكتسبت طابعاً نظرياً تجريدياً منذ ولادتها، وإن نشأ بعضها في أفق أسئلة أفرزتها التَّجربة العمليَّة السِّياسية، كمسألة حكم مرتكب الكبيرة، وترسّخت النَّزعة التجريديَّة في علم الكلام بمرور الزمن، وظلت على الدوام أحد المنابع الأساسيَّة لعجز علم الكلام وقصوره عن الالتحام بواقع المسلم.

إلاّ أن بعض الباحثين يميل إلى أن سبب التسمية نشأ من الاحتمال الثَّاني؛ أي «لأن مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه وأكثرها نزاعاً وجدلاً...» وأمَّا سائر الاحتمالات المذكورة فلا تخرج عن كونها «مماحكات لفظية لا معنى لها»[2]. ويبدو هذا القول وجيهاً، لولا أن مصطلح الكلام والمتكلِّمين ورد في بعض الآثار، قبل احتدام الجدل في شأن كلام الله، ومن ثمّ تطورت هذه المسألة إلى ما عرف بخلق القرآن في ما بعد.

فقد أشارت نصوص تنتمي إلى ما يقرب من منتصف القرن الثَّاني الهجري إلى هذه التسمية، منها ما ورد في قصة تردّد ابن أبي العوجاء عن مناظرة الإمام الصادق (عليه السلام) لمّا جاء لمناظرته، فقال له الإمام: لماذا لا تتكلّم؟ فأجاب بقوله: **«إني شاهدت العلماء، وناظرت المتكلِّمين، فما تداخلني هيبة قطّ مثلما تداخلني من هيبتك»**[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص 268.

(2) بدوي، د. عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، ط3، بيروت، دار العلم للملايين، 1983م، ج1، ص23.

(3) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج1، ص59 ـ 606 (كتاب التوحيد).

وهذا يدعونا لاستبعاد ما ذكره أحمد أمين[1] أيضاً، تبعاً لصاحب الملل والنحل[2]، من أن تسمية الكلام تأخرت عن نقل التُّراث الفلسفي اليوناني إلى العربية أيام المأمون؛ لأن هذه التسمية شاعت في الحياة العلميَّة وأصبحت علماً على طائفة من الدَّارسين المهتمِّين بالشأن العقدي، مثلما يدلُّ النصّ المتقدّم وغيره من النُّصوص، قبل أن تترجم الفلسفة اليونانية.

مناهضة علم الكلام

منذ الأيام الأولى لولادة التَّفكير الكلامي، انبرى لمناهضته مجموعة من رجال الحديث، الذين قاوموا أية محاولة لتدبُّر النُّصوص المتشابهة وتأويلها، وأسرفوا في إلصاق مختلف التهم بمن يحاول ممارسة هذا اللون من التَّفكير، بقطع النَّظر عن النتائج التي ينتهي إليها، حتى أمسى شعارهم «**فرّ من الكلام، في أي صورة يكون، كما تفرّ من الأسد**»[3]. بل نقل عن الإمام مالك بن أنس (179هـ) حظر السُّؤال في بعض المسائل، واعتبار مثل هذا السُّؤال بدعة، فحين سُئِل عن كيفية الاستواء على العرش؟ أجاب: «**الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسُّؤال عنه بدعة**»[4]؛ ولهذا وسم مالك بن أنس جميع الذين يتعاطون التَّفكير والحديث في ذات الباري وصفاته بالمبتدعين، وكان يحذر من هذه البدع ويقول: «**إياكم والبدع، قيل: يا أبا عبد الله، وما البدع؟ قال: أهل البدع الذين يتكلَّمون في أسماء الله**

---

(1) أمين، أحمد، ضحى الإسلام، بيروت، دار الكتاب العربي، ج 3، ص10.

(2) الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص23.

(3) غولد تسيهر، أجناس، العقيدة والشَّريعة في الإسلام، ترجمة: محمد يوسف موسى وصاحبيه، القاهرة، دار الكتاب المصري، 1946م، ص 114.

(4) السبكي، عبد الوهاب بن تقي الدِّين، طبقات الشافعية الكبرى، القاهرة، 1909م، ج 3، ص126.

وصفاته، ولا يسكتون عمّا سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان، وكان يقول: من طلب الدِّين بالكلام، فقد تزندق»[1].

وعقيب مالك، ناهض الإمام الشافعي (204هـ) أيضاً المنحى الكلاميَّ في التَّفكير، فشنّ حملة عنيفة على المتكلِّمين، وبالغ في التشنيع على هذا اللون من التَّفكير، فنقل عنه قولـه بعد مناظرته مع أحد هؤلاء: «**لقد اطلعت من أهل الكلام على شيء ما توهَّمته قط، ولئن يبتلى المرء بجميع ما نهى اللّه عنه، سوى الشرك، خير من أن يبتلى بالكلام**»[2]. كما نقل عنه قولـه: «**ولو يعلم النَّاس ما في علم الكلام من الأهواء، لفرّوا منه فرارهم من الأسد**، وقوله أيضاً: «**حكمي في أهل الكلام، أن يضربوا بالجريد، ويُطاف بهم في العشائر والقبائل، ويُقال: هذا جزاء من ترك السنَّة وأخذ في الكلام**»[3].

وينسب للشافعي قول حانق يحذِّر فيه أبا إبراهيم المزني، لما سأله بمسائل نهج فيها منهج أهل الكلام، فقال له الشافعي: «**يابني! هذا علم إن أنت أصبت فيه لم تُؤجر، وإن أنت أخطأت فيه كفرت...**»[4].

ثمّ جاء من بعده أحمد بن حنبل (142هـ) فاقتفى السبيل نفسه، وأسرف في مقارعة التَّفكير الكلامي، حتى زجّ نفسه بسجالات ومماحكات صاخبة مع المتكلِّمين، قادته في خاتمة المطاف إلى أن يُضرب بالسوط في مناظرته مع ابن أبي داود في مسألة خلق القرآن[5].

---

(1) السيوطي، جلال الدِّين، صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، ص96.

(2) الرازي، فخر الدِّين، مناقب الإمام الشافعي، مخطوطة الأزهر بالقاهرة، برقم خاص 3936 وعام 1617، صفحة 65 ـ 66.

(3) طاشكبرى زاده، أحمد، مفتاح السَّعادة، طبعة حيدرآباد، ج 2، ص26.

(4) السبكي، طبقات الشافعية، مصدر سابق، ج 1، ص241.

(5) المرتضى، أحمد بن يحيى، طبقات المعتزلة، تحقيق، سوسنة ديفلد ـ فلزر، بيروت، دارالمنتظر، ط2، 1988م، ص124 ـ 125.

ونقلت عن ابن حنبل أقوال تكفيرية قاسية في ذم الكلام والمتكلِّمين، منها قوله: «**لا يفلح صاحب كلام أبداً، ولا ترى أحداً ينظر في الكلام إلاّ وفي قلبه مرض**»[1] وقوله: «**علماء الكلام زنادقة**»[2].

وواصل الحنابلة مناهضة علم الكلام تبعاً لنهج شيخهم، فخاضوا صراعات حادّة مع أصحاب الكلام، وتوكأوا على سلاح التكفير في هذا الصِّراع، وبات تراثهم رافداً تُستقى منه فتاوى تكفير فرق المسلمين، تلك الفتاوى التي عملت على تعميق انقسامات الأمَّة، وظلّت إلى الآن تجهض مساعي الحوار الإسلامي.

وقد تغلغلت أفكار التيار المناهض للكلام في وعي عامَّة المسلمين، فبدا الكثير منهم ينظر بارتياب، بل تنامت هذه الحالة، وصار ينظر إلى العلوم العقلية برمتها، كما يُنظر إلى الفكر الكلامي بتوجّس وريبة، وأشيع عن هذه العلوم مناخ مشبع بالتهمة، حتى اضطر ذلك بعض المهتمِّين بها للتمسك بالتقية والتكتم على معارفه، خشية إثارة حنق العامَّة، خصوصاً أن بعض خصوم الكلام عمدوا إلى صياغة خطاب تحريضي ضد علم الكلام ومن يتعاطاه، وهذا ما ظهر في أسماء كتبهم، مثلاً: كتب أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري الهروي (481هـ) كتاباً بعنوان «**ذمّ الكلام وأهله**»، وكتب الغزالي (505هـ) كتاب «**إلجام العوام عن علم الكلام**»، وكتب موفق الدِّين بن قدامة المقدَّسي (ت620هـ) كتاب «**تحريم النَّظر في كتب أهل الكلام**».

ركود علم الكلام

تأثر علم الكلام، كغيره من العلوم الإسلاميَّة، في نشأته ومساره،

---

(1) كبرى زاده، مفتاح السَّعادة، مصدر سابق، ج 2، ص26.

(2) الغزالي، أبو حامد، قواعد العقائد، ص87.

بمجمل الأحوال السِّياسية والاجتماعية في الحياة الإسلاميَّة، فعندما تكون الأمَّة في حالة نهوض، وفي ظل تشكل الإطار الاجتماعي الملائم لنمو المعرفة وتطوُّر العلوم، ينمو ويتكامل التَّفكير الكلامي كما غيره من أبعاد التَّفكير الإسلامي الأخرى، أمَّا إذا دخلت الأمَّة في مسار الانحطاط، فسوف يتداعى الإطار الاجتماعي لنمو المعرفة، وتسود حالة من تشتُّت العقل وتشوُّه رؤاه، تدخل معها معارف الأمَّة وعلومها مسار الانحطاط، تبعاً لما عليه أحوال الأمَّة، فيتراجع دور العقل، ويضمحل التَّفكير الكلامي، وتغدو المحاولات الجديدة استئنافاً للمحاولات الماضية، لا تتخطّى إشكالياتها ومسائلها، بل وبيانها وأساليب تعبيرها.

وإن مراجعة سريعة لمسار التَّفكير الكلامي، عبر أربعة عشر قرناً، تدعونا للوقوف عند مراحل كثيرة مرّ من خلالها هذا التَّفكير، ففي المرحلة الأولى التي امتدت من القرن الهجري الأوَّل إلى القرن الثَّالث، كان الفكر الكلامي يتحرَّك في مدارات ما يستجد من استفهامات، ويسعى لصياغة المفاهيم واستنباط قواعد ومرتكزات أساسيَّة للاعتقاد. ومنذ القرن الثَّالث انتهج المتكلِّمون منهجاً آخر، توغل معه الفكر الكلامي في أفق جديد، ودشّنت فيه مرحلة تالية، اشتغل فيها المتكلِّمون ببناء علم الكلام، وتأسيس مدارسه واتجاهاته المعروفة في التَّاريخ الإسلامي.

وتمخّضت جهود علماء الكلام عن تبلور المدارس الثلاث الكبرى في الكلام: المعتزلة والشِّيعة والأشاعرة.

لكن ازدهار التَّفكير الكلامي لم يمضِ في درب لاحب، من دون أن يدخل في متاهات من الجدل والسِّجالات، التي أسهم فيها مناوئو علم الكلام بدور تحريضي واسع، إضافةً إلى تسييس المواقف الكلاميَّة، وانتقال المناظرات من دور العلم، وهي المساجد وقتئذ، إلى قصور السَّلاطين، مثلما جرى في مسألة خلق القرآن وغيرها، حتى انتهى ذلك

إلى تصفية مدرسة الاعتزال والقضاء عليها قضاءً تاماً بقرار سياسي في مرحلة لاحقة.

غير أنَّ هذا المخاض الذي التهم التَّفكيرَ الكلاميَّ، واستنزف الطاقة العقلية لعلمائه سنوات طوال، لم يعطِّل هذا التَّفكير، وإنَّما استطاع التَّفكير الكلامي أن يجتاز هذا المخاض بمعاناة بالغة وجهود شاقَّة، وظهرت في القرون: الرابع والخامس والسادس والسابع أهم المدوَّنات الكلاميَّة مثل «**المغني**» للقاضي عبد الجبار الهمداني (ت415هـ)، وأخيراً «**التجريد**» لنصير الدِّين الطُّوسي (ت672هـ)، الذي كان خاتمة للمرحلة الثَّانية في مسار التَّفكير الكلامي، أدَّى دوراً بارزاً ومدهشاً في تأسيس الفلسفة الكلاميَّة التي تبدو كأنَّها الخالية من شوائب المتكلِّمين وزياداتهم وإضافاتهم المصطرعة مع تيار الفلسفة، حتى امتد تأثيره إلى زمان يتاخم عصرنا الحديث، ولقد صار كتاب «**التجريد**» منذ الربع الأخير للقرن السابع أنموذجاً يترسمه المؤلفون في كتاباتهم الكلاميَّة، ككتاب «**المواقف**» لعضد الدِّين الإيجي (ت756هـ)، وكتاب «**المقاصد**» لسعد الدِّين التفتازاني (ت792هـ)، وكتاب «**المجلي**» لابن أبي جمهور الاحسائي (ت901هـ)[1].

ولم يشهد التأليف في علم الكلام أعمالاً إبداعيةً بعد ظهور كتاب الطُّوسي «**التجريد**»، وظلت سائر المؤلَّفات المتأخرة عنه، إما شروحاً له ولمتون الكلام السَّابقة، أو مدوَّنات ومتوناً جديدة، غير أنَّها ما فتئت تستعيد آراء تلك المدوَّنات ومسائلها.

وكان ذلك إيذاناً بانتقال علم الكلام إلى مرحلة ثالثة، بدأت بركود

---

(1) الأعسم، د. عبد الأمير، الفيلسوف نصير الدِّين الطُّوسي مؤسس المنهج الفلسفي في علم الكلام الإسلامي، ط2، بيروت، دار الأندلس، 1980م، ص149 ـ 154.

التَّفكير الكلامي واستئنافه للتراث التقليدي، وتواصلت مدة طويلة تناهز خمسة قرون من القرن التاسع إلى نهاية الثَّالث عشر الهجري، تجمد فيها التَّفكير الكلامي، ولم تتجاوز اهتمامات الدَّارسين ألفاظ التُّراث الكلامي ومُعمَّياته وألغازه، فأسرفوا في تدوين الهوامش والشروح التوضيحيَّة، وبهرتهم براعة القدماء في اختزال الأفكار وتكثيف النُّصوص، فشاع لديهم شعور موهوم بأن الآراء التي تتضمَّنها تلك النُّصوص هي آراء أبديَّة، يجب تعميمها لكل زمان، ولا يجوز أبداً التَّفكير خارج مداليلها وفحواها، واستحالت مهمَّة المهتمِّين بهذا العلم إلى حراسة متونه، والمبالغة في إطرائها وتهويل مضمونها، ومقاومة أية محاولة للتفكير خارج مداراتها.

لكن التَّفكير الكلامي استيقظ في نهاية القرن الثَّالث عشر، ودبّت الحياة من جديد في علم الكلام، فغادر حالة السكون التي لبث فيها عدّة قرون، واستهلّ المهتمون بدراسة هذا العلم عهداً جديداً بدأ بإحياء علم الكلام واستدعائه إلى العصر الحديث، ثمّ تلا ذلك العمل على إعادة بنائه وتجديده.

عجز الكلام التقليدي

قبل أن نمضي، في الحديث، إلى المرحلة الجديدة «**مرحلة الإحياء والتَّجديد**» التي انتقل إليها التَّفكير الكلامي، نود أن نلمح بإيجاز إلى شيء من مناشئ عجز علم الكلام التقليدي عن الوفاء بالمتطلَّبات العقديَّة للمسلم المعاصر.

وهنا ينبغي التذكير بما وردت الإشارة إليه في فقرة سابقة، وهو أن علم الكلام، كغيره من العلوم الإسلاميَّة، تحكّمت في مساره وتحديد وجهته مجموعةٌ المكوِّنات والعناصر التي واكبت نشأته، وتلك العناصر

كما هو معلوم، تنتمي إلى عصر مضى وانقضى، ولم يبقَ منه سوى ما حفظه لنا التَّاريخ، ولم يكن الفكر الكلامي الذي ولد في ذلك العصر إلاّ مرآة ارتسمت فيها الأسئلة والتحدِّيات والهموم المتداولة آنذاك، فلماذا نسعى لتعميم الآراء والمفاهيم الكلاميَّة التي تبلورت في فضاء تلك الأسئلة والتحدِّيات، لأسئلة تطرحها حياتنا الراهنة، وتنبثق من تحدِّيات تختلف عن التحدِّيات الماضية اختلافاً تاماً؟!.

في ضوء ذلك ينبغي أن نشير إلى أبرز أبعاد القصور في التُّراث الكلامي، بغية اكتشاف البواعث الموضوعية للدعوة لتجاوز الكلام التقليدي، وإعادة بناء التَّفكير الكلامي في إطار استفهامات العصر ومعارفه. وهو ما نسعى لإيجازه في ما يأتي:

1 ـ هيمنة المنطق الأرسطي

بالرغم من رفض المتكلِّمين الفلسفة وطرائق تفكير الفلاسفة، لكنهم قبلوا قضايا المنطق الأرسطي، وتعاملوا معها بوصفها مسلماتٍ أساسيَّة في البحث الكلامي، واستندوا إلى المنطق في بناء علم الكلام، وركزوا على القياس الأرسطي وأشكاله، كقوالب أساسيَّة في الاستدلال على المسائل والآراء، بحيث أضحى الخصمان يحاول كل منهما نقض حجّة الآخر بالتوكؤ على أساليب المحاجة الأرسطية نفسها، فقاد ذلك إلى خطأ المتكلِّمين في استعمال هذا المنطق «**فجعلوا حكم الحدود الحقيقية وأجزائها مطَّرداً في المفاهيم الاعتبارية، واستعملوا البرهان في القضايا الاعتبارية التي لا مجرى فيها إلاّ القياس الجدلي، فتراهم يتكلَّمون في الموضوعات الكلاميَّة كالحسن والقبح، والثواب والعقاب، والحبط والفضل، في أجناسها وفصولها وحدودها، وأين هي من الحد؟! ويستدلُّون في المسائل الأصولية والمسائل الكلاميَّة من فروع الدِّين بالضرورة والامتناع. وذلك من استخدام الحقائق في الأمور الاعتبارية،**

ويبرهنون في أمور ترجع إلى الواجب تعالى، بأنَّه يجب عليه كذا، ويقبح منه كذا، فيُحكِّمون الاعتبارات على الحقائق، ويعدُّونه برهاناً، وليس هو بحسب الحقيقة إلاّ من القياس الشعري»[1].

ولبث المتكلِّم، منذ ترجمة المنطق الأرسطي حتى اليوم، يعدُّ مقولات هذا المنطق ومناهجه في الاستدلال حقائق نهائية، يرقى بعضها إلى البديهيَّات التي لا نقاش فيها. ومع تجدّد الحياة وتوالد مشكلات معرفيَّة وعمليَّة متنوِّعة كل يوم في وعي النَّاس، ظَّلت بنية علم الكلام ترسخ باستمرار في إطار ذلك المنطق وأدواته وأساليبه، وكأنَّ كلَّ شيء يتغير ما خلا آراء أرسطو، فإنَّها أفكار أبديَّة لا تقبل المراجعة والتقويم.

ولقد اتسعت مآسي الإنسان المسلم، واضطربت حياته، وتشوَّه وعيه، واهتزت منظومة معارفه، فلم يعد المنطق الأرسطي يفي بمقتضيات حياته المتجدّدة، خصوصاً إذا لاحظنا أنَّ هذا المنطق لا يهتمُّ بالواقع، وإنَّما ترتبط الحقيقة لديه بتناسق المعطيات والمفاهيم في ما بينها في الذِّهن، وإن كانت لا علاقة لها بالواقع، بل ولو كانت مخالفة للواقع[2].

2 ـ النَّزعة التجريديَّة أو الفصام بين النَّظر والعمل

تقدّمت الإشارة إلى أنَّ موضوعات الكلام الأولى تبلورت في سياق أسئلة انبثقت على أثر الصِّراعات السِّياسية في العهد الإسلامي الأوَّل، غير أنَّ إسراف المتكلِّمين في استعارة منهج المنطق الأرسطي،

---

(1) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، بيروت، موسسة الأعلمي للمطبوعات، 1991م، ج 5، ص 286.

(2) النجار، د. عبد المجيد، واقعيَّة المنهج الكلامي ودورها في مواجهة التحدِّيات الفلسفيَّة المعاصرة، مجلة المسلم المعاصر، ع 60 (شوال 1411هـ أيار (مايو) عام 1991م) ص162.

وتوظيف مفاهيمه في صياغة علم الكلام، في ما بعد، نجم عنه تشرّب التَّفكير الكلامي بمنهج هذا المنطق، فانحرفت وجهته، وراح يفتِّش عن عوالم ذهنيةٍ مجرَّدةٍ، بعيدةٍ عن الواقع وتداعياته ومشكلاته، فتغلَّبت بالتدريج النَّزعة التجريديَّة الذِّهنية على المنحى الواقعي في التَّفكير الكلامي، وتحوَّل علم الكلام إلى مشاغل عقلية تتوغّل في صناعة آراء ومفاهيم لا علاقة لها بحركة الحياة وشجونها، وأمست مهمَّة المتكلِّم التفتيش في عوالم أخرى غير الحياة البشريَّة وعالمها، والتدقيق في مسائل افتراضية ترتكز على محاججات منطقيَّة، من دون أن يكون لها ارتباط بالواقع.

ولم يقتصر أثر العقلية التجريديَّة على التَّفكير الكلامي فحسب، وإنَّما امتدّ أثرها إلى المشاغل الأخرى للعقل الإسلامي، فتجلّى بوضوح في العلوم الإسلاميَّة، وما برح الفكر الإسلامي ينوء بعبء هذه النَّزعة إلى اليوم، فلا يكاد يتخطَّى عوالم الذِّهن، ويطلُّ على الواقع، ويواكب التَّجربة البشريَّة وما تزخر به من رؤى وآفاق.

وكان إيغال العقل الإسلامي في التجريد منشأً لتغليب النَّظر على العمل، واعتبار العلوم النَّظريَّة أرفع من المعارف العمليَّة، والحطّ من شأن الطَّبيعيات بالمقارنة مع علوم الحكمة الأخرى، وبالرغم من أنَّ الطَّبيعيات أُدرجت في أقسام الحكمة النَّظريَّة، لكنَّ الاهتمام بها ودراستها كان مدعاة لأسف بعض الفلاسفة. فكان ملا صدرا الشيرازي مثلاً، يعيب على الشيخ الرَّئيس ابن سينا استنزاف جهوده في مثل هذه العلوم، حتى أنَّه أرجع ما تبدّى له من أخطاء ابن سينا في الإلهيات إلى صرف وقته في هذه العلوم الثانوية غير الضَّرورية. كتب ملا صدرا: «**فهذه وأمثالها من الزلأت والقصورات، إنَّما نشأت من الذهول عن حقيقة الوجود، وأحكام الهويَّات الوجوديَّة، وصرف الوقت في علوم غير ضروريَّة، كاللُّغة، ودقائق الحساب، وفن أرثماطيقي، وموسيقى،**

وتفاصيل المعالجات في الطب، وذكر الأدوية المفردة، والمعاجين، وأحوال الدرياقات، والسموم، والمراهم، والمسهّلات، ومعالجة القروح والجراحات، وغير ذلك من العلوم الجزوية، التي خلق اللّه لكل منها أهلاً، وليس للرجل الإلهي أن يخوض في غمرتها»[1].

إنَّ هذا اللون من التَّفكير ظلّ أحد القيم السَّائدة لدينا قروناً طويلة، ولمَّا تزلْ آثاره تطبع حياتنا الثقافيَّة، فنبجّل رجل التأمُّل على رجل التَّجربة والعمل، من دون أن نتدبّر عطاء كلٍّ واحد منهما ودوره في خدمة النَّاس وتنمية حياة المجتمع، خلافاً لمنظور القرآن الكريم الذي يعلي من شأن العمل، ويجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات هم الأعلون.

3 ـ تفريغ علم الكلام من محتواه الاجتماعي

أراد القرآن للتوحيد أن يكون صبغة لسائر مرافق حياة الإنسان ﴿صِبْغَةَ ٱللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً﴾[2]، أي أنَّ تفكير الإنسان، وفعالياته، وسلوكه اليومي يجب أن يصطبغ ويتلون بالتوحيد، حتى تصير **«كل قضية، علميَّة كانت أو عمليَّة، هي التوحيد قد تلبس بلباسها وتظهر في زيّها، وتنزل في منزلها، فبالتَّحليل ترجع كل مسألة وقضيَّة إلى التوحيد، وبالتركيب يصيران شيئاً واحداً، لا مجال للتجزئة ولا للتَّفريق بينهما»**[3].

ولقد كانت العقيدة التي يستوحيها المسلم من القرآن طاقة تنتج الإيمان، وتوجه السُّلوك؛ لأنها تجعل الإيمان معطىً عملياً ناجزاً، مفعماً

---

(1) الشيرازي، صدر الدِّين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، قم، مكتبة المصطفوي، 1368ش، ج 9، ص 199.

(2) البقرة: الآية 138.

(3) الطباطبائي، محمد حسين، علي والفلسفة الإلهيَّة، طهران، مؤسسة البعثة، 1402، ص19.

بالحيويَّة، عبر دمج النَّظر بالعمل، وعدم الفصل بين الإيمان بوصفه حالة وجدانية وبين السُّلوك الإنساني، الذي يتجلّى من خلاله المحتوى الاجتماعي للتوحيد. غير أنَّ علم الكلام الذي تمت صياغته لاحقاً بالاستناد إلى أدوات المنطق الأرسطي لم يقتصر على تعميق البعد النَّظري في العقيدة، بل تجاوزه إلى تفريغ التوحيد من مضمونه العملي، والتَّعامل مع المعتقدات بوصفها مفاهيم ذهنيَّة مجرَّدة لا صلة لها بالواقع[1]. ولم تعد مظاهر السُّلوك المختلفة تندفع في تلقائية ووضوح من مرجعيتها العقديَّة، وغدت حقائق العقيدة أشبه ما تكون بتصديقات ذهنية، غايتها في ذاتها، وضَعُف الشُّعور بغاياتها السُّلوكية. وأنَّ حقيقة التوحيد التي كانت في عهود الازدهار الإسلامي تطبع حياة المسلمين كلها تشريعاً، وآداباً، وفنوناً، وعمارة، أصبحت بعد ذلك منحسرة في أذهان المسلمين إلى بعد واحد تجريدي، هو وحدانية الله، وتقلَّص أثرها في مناحي الحياة العمليَّة[2].

ومع أن المسلم أصرّ على التمسُّك بالإيمان بالله وبوحدانيته، ولم يتخلَّ عن إيمانه، غير أنَّ هذا الإيمان فقد إشعاعه الاجتماعي، وتجرّد من فاعليته، فلم يتجسّد في نزوع للوحدة والمؤاخاة في حياة المجتمع المسلم، باعتبار أنَّ عقيدة التوحيد توحّد المجتمع، في التصوُّرات، والغايات، والشُّعور، وأنماط السُّلوك. وإنَّما تعرض المجتمع إلى انقسامات شتى، وأمسى جماعات وفرقاً متعدِّدة، أهدرت الكثير من قدرات الأمَّة في سجالات أفضت إلى مواقف عدائية، وأقحمت الأمَّة في حروب أهلية في بعض المراحل. وهكذا يضمحل دور العقيدة، فلا

(1) الصدر، الشهيد محمد باقر، موجز في أصول الدِّين، تحقيق: عبد الجبار الرفاعي، قم، مكتبة سعيد بن جبير، 1417هـ، ص12 (مقدمة المحقق).

(2) النجار، واقعيَّة المنهج الكلامي ودورها في مواجهة التحدِّيات الفلسفيَّة المعاصرة، مصدر سابق، ص161.

تحول دون اقتتال الأمَّة الواحدة، ولا تكون منبعاً للوحدة، حين تفرغ من محتواها الاجتماعي.

4 ـ تراجع دور العقل وشيوع التقليد في علم الكلام

مع أنَّ الكلام والفلسفة، كليهما، يصنف في خانة المعارف العقلية، إلاّ أنَّ هناك فرقاً شاسعاً في نوع المنهج الذي يتعاطاه المتكلِّم والمنهج الذي يتعاطاه الفيلسوف، فالثَّاني ينتهج البرهان الذي يرتكز على مسائل مسلَّم بها تستند إلى مقدّمات يقينية، ويرى أنَّ الحقيقة هي ما ينتهي إليه البرهان، بمعنى أنَّه ليس هناك حقائق قبلية خارج إطار البحث والبرهان. بينما يتعاطى المتكلِّم منهجاً مختلفاً يُبْتني على الإيمان بمسلَّمات قبلية، ثمّ يستدلُّ عليها بمقدّمات، قد تكون يقينية وقد تكون غير ذلك، لذلك يكون القياس المستعمل في البحث الكلامي جدلياً؛ أي يعتمد على مقدّمات تتألف من المشهورات والمسلمات، بغية إثبات ما هو مسلم الثُّبوت قبلاً، أمَّا القياس المستعمل في البحث الفلسفي، فيكون قياساً برهانياً يعتمد على مقدمات يقينية، بغية إثبات الحقيقة، والتي هي ما ينتهي إليه الدليل، لا ما هو مسلَّم به قبل الدليل.

إنَّ انتهاج هذا المنهج، في الأبحاث الكلاميَّة، أدّى إلى تراجع دور العقل بالتدريج في علم الكلام، وترسُّخ نزعة تقليد أعلام المتكلِّمين في كلِّ مذهب، ومع أنَّ المعروف هو عدم جواز التقليد في أصول الدِّين، غير أنَّ التمسُّك بآراء الأشعري في أصول الدِّين مثلاً، شاع بنحو أضحى الدِّفاع عنها دفاعاً عن الدِّين، والتَّفكير خارجها تفكيراً خارج الدِّين، فجنَّد طائفة واسعة من دارسي الكلام أنفسهم لمحاربة أيَّة محاولة للخروج على فكر الأشعري، ووصموا مثل هذه المحاولات بالابتداع والمروق من الدِّين.

وهكذا الحال مع غير الأشعري، من أعلام المتكلِّمين الذين

أضحى تقليدهم واقتفاء أثرهم أحد الأعراف المتوارثة في القرون المتأخرة، وأفضى ذلك إلى تعطيل العقل الكلامي، وتوقُّف الإبداع والاجتهاد في علم الكلام.

وهذه هي النتيجة الطَّبيعيَّة للنهج الذي اختطه التَّفكير الكلامي والذي قاد إلى تقليد رجال المذهب. وحسب تعبير العلامة الطباطبائي: «**سيكون الاعتقاد بأصل المسألة متكئاً على تقليد رجال المذهب، أمَّا البحث والاستدلال الكلامي، فلا يعدو في نطاق هذا المنهج إلاّ أن يكون ضرباً من ضروب اللهو، أو الرياضة الفكرية، أو اللَّعب. وسر ذلك أن المنهج البحثي الذي يقوم على افتراض ثبات المدلول أوَّلاً، ثم يبحث ثانياً عن الدَّليل الذي يدلُّ على المدلول المفترض، لا يستحقُّ أن يوصف بأكثر من كونه لهواً أو رياضة فكرية أو تلاعباً بالحقائق. إنَّ اعتماد هذا المنهج في البحوث العلميَّة يشبه من الزاوية العرفيَّة، أن يتخذ المرء قراراً إزاء عمل معين، ثمّ يبادر بعد ذلك لطلب المشورة**»[1].

ثمّ يمضي الطباطبائي، في بيان أثر منهج المتكلِّمين في استبعاد العقل واستبداله بإجماع أتباع المذهب، فيقول: «**كان في ما ترتّب من آثار هذا المنهج، أن اتخذ أتباع كل مذهب من المذاهب الإسلاميَّة، إجماع أهل ذلك المذهب على ما هو متداول بينهم من عقائد، حجّة تكون رديفة للكتاب والسنّة. وبهذا الترتيب سقطت حجِّية العقل حتى لو كان بديهياً كلِّياً عن الاستقلال، ولم تعد له قدرة على الفعل والحركة**»[2].

أمَّا النتائج السَّلبيَّة التي خلّفها منهج المتكلِّمين في الحياة

---

(1) الطباطبائي، محمد حسين، الشّيعة. نص الحوار مع المستشرق كوربان، قم، مؤسسة أُم القرى للتحقيق والنشر، 1416هـ، ص 82 ـ 83.

(2) م.ن.

الإسلاميَّة، فتتلخَّص باشتمال المؤلَّفات الكلاميَّة على «**نظريات وأقوال يأسف العقل السليم لوجودها**»[1]، إضافةً إلى «**افتراض أهل كل مذهب إجماعات ومسلمات مذهبهم من الضرورات، وعليه عدّوا كل من لم يذعن من المسلمين لنظرياتهم ومسلماتهم منكراً للضروري ومن المبتدعين**»[2].

وبذلك دخل علم الكلام مرحلة السبات، وحيل بين العقل المسلم وبين ممارسة النقد، وانطفأ النقاش الحرّ الذي ساد الحياة العقلية عند المسلمين، في عصر ازدهار الحضارة الإسلاميَّة. ولما يزل الفكر الإسلامي ينوء بتركة تلك المرحلة، ولمَّا تزلْ سلطة السلف تقمع المبادرات الجادَّة في تقويم مسار التَّفكير الإسلامي، والتعرّف على العناصر المعوِّقة للعقل المسلم.

وممَّا ينبغي التذكير به، هنا، أنَّ قصور علم الكلام التقليدي، وعجزه عن الوفاء بالمقتضيات العقديَّة للمسلم، لا يعود فقط إلى ما مرّ من مشكلات، وإنَّما تضاف إلى ذلك مشكلات أخرى، غير أنَّ جلّ هذه المشكلات تتفرَّع من تلك، وإن كانت ـ ربما ـ تبدو للوهلة الأولى مستقلَّة عنها في أثرها.

ومن هذه المشكلات، اعتماد الكلام القديم على الطَّبيعيات التَّقليديَّة، والاستناد إلى معطياتها بوصفها حقائق نهائية، بينما نسخت العلوم الطَّبيعيَّة الحديثة معظم الأفكار والقوانين التي قامت عليها الطَّبيعيات بالأمس، وبرهنت الاكتشافات الحديثة لقوانين الطَّبيعة على أنَّ الكثير من قوانين تلك الطَّبيعيات وأفكارها محض أوهام.

كما أنَّ الكلام التقليدي اقتصرت أبحاثه على مجموعة مسائل،

---

(1) م.ن.

(2) م.ن.

ولبث الخلف يكرّر هذه المسائل نفسها، ويفكِّر في داخلها، حتى تكونت لها حدود صارمة، لم يجرؤ أحد على تخطّيها، وصار مدلول العقيدة هو تلك المسائل خاصة، واتخذ المتكلِّمون نسقاً محدَّداً في ترتيبها، وظل هذا النَّسق هو هو في المدوَّنات الكلاميَّة.

وقد أدّى ذلك إلى حجب مباحث مهمَّة في علم الكلام، لعلّ من أبرزها مبحث الإنسان، فلم يدرج في مؤلَّفات المتكلِّمين مبحث خاص بالإنسان، يتناول تأصيل موقف نظري يحدّد موقع الإنسان في سلم المخلوقات، أي منزلة الإنسان وقيمته بالنِّسبة إلى غيره من المخلوقات، كالملائكة والجنّ وغير ذلك، والهدف من وجوده، وطبيعة وظيفته، وأنماط حياته، وثقافته، وعيشه، وعلاقتها بما يتشكل لديه من رؤية كونية، وما يرتبط بذلك من مسائل، بينما نجد قضيَّة الإنسان تتصدّر القضايا التي يعالجها القرآن.

على أنَّ أهمِّية هذه القضيَّة تتنامى مع تطوّر الحياة الاجتماعية، وشيوع ألوان القهر والاستبداد، وامتهان الإنسان، وإهدار كرامته، وتدجينه على المفاهيم والقيم الرديئة، فما لم نتوفَّر على صياغة رؤية كونية تفصح لنا عن مكانة الإنسان، وتحدّد نوع علاقته بالدِّين، وتؤكِّد أنَّ الدِّين جاء لتكريم الإنسان، وترشيده، وخدمته، تغدو دعواتنا لتحريره مجرّد شعارات لا مضمون لها[1].

عصر إحياء علم الكلام

في نهاية القرن الثامن عشر الميلادي، حدث أوَّل لقاء مباشر بين المسلمين في الشرق والأوربيين، لمَّا غزا نابليون مصر سنة 1798م، وجلب معه المطبعة، وبعض انجازات الحضارة الأوربية الحديثة، فضلاً

(1) الصدر، موجز في أصول الدِّين، مصدر سابق، ص21 ـ 25 (مقدمة المحقق).

عن مجموعة من الخبراء والأكاديميين، ثمّ تلا ذلك بعثُ محمد علي باشا لجماعة من الطلاّب المصريين إلى فرنسا في سنة 1826م، وكانت البعثة تضم في البداية اثنين وأربعين دارساً، ثمّ تكامل عددها فبلغ 114، بعد أن التحق بهم آخرون، فكانت أكبر بعثة دراسيَّة توفدها مصر إلى أوروبا حينذاك. وقد أدَّى أفرادها، بعد تأهيلهم العلمي، دوراً رائداً في بناء الدَّولة المصرية، غير أنَّ الدَّور الأهم هو الذي أدّاه أحد الأفراد، والذي لم يكن أوَّل الأمر طالبا في البعثة. وإنَّما كان مرشداً أو إماماً دينياً لها، وهو الشيخ رفاعة الطهطاوي، إذ إنَّه شرع بالدِّراسة فور وصوله، وتعلم اللُّغة الفرنسية، وكان يهدف إلى ترجمة العلوم إلى العربية، وبعد عودته إلى مصر سنة 1831، بادر إلى ترجمة الكثير من الكتب، وبموازاتها كتب رحلته وانطباعاته ووعيه للحضارة الغربيَّة، في كتابه الذائع الصيت «**تخليص الإبريز في تلخيص باريز**» ومؤلَّفات غيره.

لقد كان لترجمات الطهطاوي ومؤلَّفاته، وجهود آخرين تالية لجهوده، أثر حاسم في تدشين عهد جديد للفكر في مصر وما حواليها من البلاد العربية، وهو العهد الذي تعرّف فيه المسلمون إلى شيء من معارف أوروبا وعلومها الجديدة.

وما حدث في مصر سبقه التقاء المسلمين الأتراك بالفكر الأوربي، وقارنه في النِّصف الأوَّل من القرن التاسع عشر تعرّف المسلمين، في شبه القارة الهنديَّة إلى أوربا وبعض معارفها، وتلاه اتصال الدَّولة القاجارية في إيران بها أيضاً.

ولقد اتسم تعرّف النخبة في العالم الإسلامي على أوربا آنذاك بالانبهار والذهول، فمثلاً كان السير سيد أحمد خان يدعو المسلمين في الهند للانخراط في الحضارة الغربيَّة، وبغية تحقيق ذلك أصدر مجلة «**تهذيب الأخلاق**»، وهي مجلة تهتم بالتبشير بدعوته، كما أنشأ مجمعاً علمياً للترجمة والتأليف والنشر، ومؤسسة تعليمية مهمَّة سنة 1875م. هي

«**جامعة عليكره الإسلاميَّة**»، كذلك ألّف عدَّة كتب، من أشهرها تفسيره للقرآن، الذي نحا فيه منحى تأويلياً، واهتم فيه بالتلفيق بين مداليل القرآن والعلوم الحديثة، فقدم في هدى هذا المنهج فهماً بديلاً لبعض العقائد، واقترح في كتابه «**تبيان الكلام**» نظريَّة جديدة اصطلح عليها بإنسانيَّة الأديان[1].

لقد أشاعت آراء أحمد خان، ونظراته التَّأويلية للمفاهيم العقديَّة، ودعوته للمذهب الطَّبيعي، عاصفة من الجدل والمناظرات، أيقظت التَّفكير الكلامي الساكن، وأقحمت العقل الكلامي في فضاء قلق مضطرب يموج بإشكالات واستفهامات مختلفة، لم يألفها هذا العقل في متون الكلام التقليديَّة، فانبرى للردّ على آرائه السيد أكبر حسين الإله آبادي، والسيد جمال الدِّين الأفغاني، وغيرهما[2].

إن آراء أحمد خان وآراء مفكِّرين آخرين ظهروا في تركيا وإيران ومصر والمشرق العربي، عملت على تأجيج قلق عقدي، مهّد السبيل لبعث الروح في علم الكلام وإحيائه من جديد، فدبّت الحياة من جديد في التَّفكير الكلامي، وبدأ وعي المتكلِّم يتحرّر من الحواشي والشروح، التي لبث محتجباً في مداراتها عن العالم مدّة طويلة.

مفهوم تجديد علم الكلام

ماذا يعني مصطلح علم الكلام الجديد؟ ومن هو مجدّد علم الكلام في هذا العصر؟

حتى هذه اللَّحظة ما زال هناك نقاش بين المهتمِّين بهاتين

---

(1) الرفاعي، عبد الجبار، المقدِّمات التأسيسية للتغريب في المجتمعات الإسلاميَّة: مثال الهند، التوحيد ع60 (محرم 1413هـ ـ تموز 1992م) ص90 ـ 96.

(2) المصدر نفسه، ص 94 و95.

المسألتين، فقد ذهب بعض إلى أن تجديد علم الكلام لا يعني سوى إلحاق المسائل الجديدة واستيعابها في إطار المنظومة الموروثة لعلم الكلام[1]، فمتى ما انضمت مسائل أخرى لعلم الكلام تجدّد هذا العلم. في ما ذهب آخرون إلى أن مفهوم تجديد علم الكلام لا يقتصر على ضمّ مسائل جديدة فحسب، وإنَّما يتسع ليشمل التَّجديد في: المسائل، والهدف، والمناهج، والموضوع، واللُّغة، والمباني، والهندسة المعرفيَّة[2].

فالتَّجديد، في المسائل، يعني توالد مسائل جديدة، نتيجة للشبهات المستحدثة، ينجم عنها نمو وتطوُّر علم الكلام نفسه.

أمَّا التَّجديد في الهدف، فيعني تجاوز الغايات المعروفة لهذا العلم، التي تتلخّص في الدِّفاع عن المعتقدات، إلى تحليل حقيقة الإيمان ومجمل التَّجربة الدِّينية.

كما أنَّ التَّجديد في المناهج يعني التحرّر من المنهج الآحادي، والانفتاح على مناهج متعدّدة في البحث الكلامي، تشمل المناهج الهرمنيوطيقية (علم تفسير النُّصوص)، والسيميائية (علم الدَّلالة)، والتَّجريبيَّة، والبرهانية، إضافةً إلى ظواهر النُّصوص، والحقائق التَّاريخيَّة[3].

بينما يعني التحوّل في الموضوع، الخروج من الاهتمام بقضايا وجود الباري وصفاته، والنبوَّة العامَّة والخاصَّة، والمعاد، إلى نطاق

---

(1) السبحاني، الشيخ جعفر، مدخل مسائل جديد در علم كلام، قم، مؤسسة الإمام الصادق، 1375ش، ص 6 ـ 8.

(2) فرامرز قراملكي، د. أحد، تحليل مفهوم التجدد في الكلام الجديد، ترجمة: حبيب فيَّاض، مجلة المنطلق ع119(خريف وشتاء 1997 ـ 1998) ص 18 ـ 23.

(3) المصدر نفسه، ص 17 ـ 22.

واسع يستوعب كافة القضايا الموجودة في النُّصوص المقدَّسة، سواء منها الناظرة إلى الواقع أم الناظرة إلى الأخلاق والقيم[1].

أمَّا التَّجديد في اللُّغة، فيتحقّق بالانتقال من لغة المتكلِّمين القديمة، ومعميَّاتها وألغازها، إلى لغة حديثة تعبّر بيسر، وسهولة عن المداليل، ويفهمها المخاطب من دون عناء؛ لأنها لغة معاملاته وحياته اليومية.

وبموازاة ذلك لابدّ من التَّجديد في المباني، فالمتكلِّم اهتمّ سابقاً بترسيم مبانٍ خاصَّة في المعرفة، تستند إلى المنطق الأرسطي، وشيء من ميراث الفلسفة اليونانية، وجعلها ممهّدة للمباحث الكلاميَّة، بينما انهارت بعض تلك المباني، حين افتتحت الفلسفة الأوروبية الحديثة ثغرات اخترقت جدار الواقعيَّة الأرسطية، وتزايد الحديث عن واقعيات معقّدة، كالواقعيَّة التخمينية، وتعرّض المفهوم التقليدي للعقل إلى عاصفة نقديَّة، استهلَّها الفيلسوف الألماني «**إيمانويل كانط**»، واكتست من بعده صياغات متنوِّعة، مستندة في ذلك إلى معطيات فلسفة العلم والفيزياء الجديدة. ذلك كله يدعو إلى استئناف النَّظر في المباني الماضية لعلم الكلام؛ لأن التَّجديد في المسائل، والموضوع، والهدف، والمناهج، واللُّغة يتطلّب تجديداً في المباني.

فإذا طال التَّجديد جميع الأبعاد السَّابقة، فإن الهندسة المعرفيَّة لعلم الكلام ستشهد تحديثاً، لأن أبعاد كل علم تشكّل نسيجاً متكاملاً في ما بينها، ويوحّدها التأثير المتبادل؛ أي أن أي تحوّل في أحدها يستتبعه تحوّل في سائر الأبعاد، وهذا يعني تخلخل المنظومة السَّابقة للعلم، وحدوث منظومة بديلة، يأخذ فيها كل بعد من أبعاد العلم موقعه

---

(1) ملكيان، مصطفى، دفاع عقلاني از دين (الدِّفاع العقلائي عن الدين)، مجلة نقد ونظر، ع 2(ربيع 1374.ش) ص 36.

الملائم، ويُعاد نظم المسائل في إطار يتسق مع التحوُّلات الجديدة في: المسائل، والغايات، والموضوع، والمناهج واللُّغة، والمباني، ومعنى ذلك تجديد الهندسة المعرفيَّة لعلم الكلام[1].

غير أنَّ هذا التصوُّر لتجديد علم الكلام لا يتضمّن رسم حدود دقيقة بين علم الكلام وفلسفة الدِّين، إضافةً إلى أنَّه يخلط بين الكلام الجديد، والإلهيات المسيحيَّة الحديثة[2]. علاوة على أنَّه لما يزل في طور البناء؛ ولذا تنوّعت الاجتهادات، في بيان هويته، والكشف عن أسسه ومرتكزاته.

ومع ذلك كله، يبدو هذا التصوُّر أجلى من تصوُّرات أخرى، تسعى إلى إيضاح مفهوم تجديد علم الكلام، لكنها تختصر التَّجديد في بُعد واحد، أو تتخبّط، فلا نكاد نستخلص منها مفهوماً متميِّزاً للتجديد.

وهم التأسيس

من هو مؤسِّس علم الكلام الجديد؟

في ضوء المعطيات المذكورة آنفاً لمفهوم التَّجديد، يغدو القول بوجود فرد واحد مؤسِّس لهذا العلم، قولاً يقفز على حقائق التَّاريخ، ويجهل المدلول الحقيقي لتجديد الكلام؛ ذلك أن حركة التَّجديد مخاض عسير، وولادة شاقَّة، لم تبلغ غاياتها بقرار تصدره مؤسسة أو فرد، أو خطبة حماسية، تصدر من مرجع علمي، أو مقال، بل ولا كتاب ينشر، وإنَّما هي مجموعة جهود معرفيَّة، وعلميَّة، وعمليَّة جريئة، تنطلق في بيئة تتوفّر على العناصر والمقوّمات الضَّرورية لاستنبات الفكرة ونموّها.

---

(1) فرامرز قراملكي، د. أحد، تحليل مفهوم التجدد في الكلام الجديد، مصدر سابق، ص 22 ـ 23.

(2) المصدر نفسه، ص 10 ـ 12.

وليس تجديد علم الكلام بدعاً من ذلك، وإنَّما هو مشروع تظافرت في احتضانه وتطويره مبادرات، وجهود أسهم فيها كثيرون من أعلام المسلمين في العصر الحديث، وإن كان دور الريادة يبقى نصيب عدد محدود منهم.

أمَّا نشأة مصطلح علم الكلام الجديد، فيبدو أن هذا المصطلح ظهر، للمرّة الأولى، عنواناً لكتاب العالم الهندي المسلم شبلي النعماني (المتوفى سنة 1332هـ)، ثمّ نقله إلى الفارسية محمد تقي فخر داعي كيلاني، وطبعه في طهران (سنة 1329ش/ 1950م) بالعنوان نفسه.

إلاّ أنَّنا لا نستطيع أن نجزم بأن شبلي النعماني هو أوَّل من نحت هذا المصطلح، الذي أضحى عنواناً للاتجاه الحديث في إعادة بناء علم أصول الدِّين. لكنَّه كان من أوائل الدَّاعين إلى تجديد علم الكلام، بغية الردّ على الشُّبهات الحديثة، والدِّفاع عن الشَّريعة، فقد ذكر شبلي النعماني في مطلع كتابه هذا: «**إن علم الكلام القديم يُعنى ببحث العقائد الإسلاميَّة؛ لأن شبهات الخصوم كانت ترتكز على العقائد فقط، بينما يجري التأكيد هذا اليوم على الأبعاد الأخلاقيَّة والتَّاريخيَّة والاجتماعية في الدِّين، وتتمحور الشُّبهات حول المسائل الأخلاقيَّة والقانونيَّة من الدِّين، وليس حول العقائد، فإن الباحثين الأوربيين يعتبرون الدَّليل الأقوى على بطلان الدِّين هي مسائل تعدّد الزوجات، والطلاق، والأسرى، والجهاد. وبناء على ذلك سيدور البحث في علم الكلام الجديد حول مسائل من هذا القبيل، حيث تعتبر هذه المسائل من اختصاص علم الكلام الجديد**»[1]. ولذا أدرج النعماني في هذا الكتاب مسائل جديدة مثل: حقوق الإنسان، وحقوق المرأة، والإرث، والحقوق العامَّة للشعب،

---

(1) النعماني، شبلي، علم كلام جديد، ترجمه للفارسية: سيد محمد تقي فخر داعي كيلاني، طهران 1329ش، ص 42.

بجوار مباحث وجود الباري، والنبوَّة، والمعاد، والتَّأويل، وغير المحسوسات، كالملائكة والوحي وغيرها، والعلاقة بين الدِّين والدنيا.

ثمّ صدر في طهران عام 1956م كتاب بعنوان «**جهار مقالة: فلسفه يا كلام جديد**» (أربع مقالات: الفلسفة أو الكلام الجديد) تأليف جواد تارا، غير أن مباحث هذا الكتاب لا علاقة لها بعلم الكلام الجديد، وإنَّما يحتوي الكتاب على أربع مقالات، بحث المؤلف في الأولى منها مفهوم الوجود، في ما تحدّث في الثَّانية عن وحدة الوجود وعلاقة الوجود بالماهية، وفي الثَّالثة عن الحق والحكم، وفي الأخيرة استعرض الأدلَّة على عودة الأرواح.

وفي عام 1946م، أوضح العالم الهندي المسلم وحيد الدِّين خان في مقدِّمة كتابه «**الإسلام يتحدّى**» المسوِّغات التي دعته لتأليف كتابه هذا، فشدّد على ضرورة التحرّر من منهج علم الكلام القديم؛ لأن «**طريقة الكلام وأسلوبه قد تغيرا بتغير الزمن، ولذلك علينا أن نأتي بعلم كلام جديد لمواجهة تحدّي العصر الحديث**»[1]. وقد استطاع وحيد الدِّين خان وصل ما بدأه المفكِّر المسلم محمد إقبال من قبل في «**تجديد التَّفكير الدِّيني في الإسلام**»، فكان كتابه «**الإسلام يتحدّى**» انجازاً رائداً في تشييد الكلام الجديد، إلاّ أنَّه ظلّ مهملاً في المشرق الإسلامي، فلم يهتمُّ به الباحثون، مع أنَّه تُرجم إلى العربية ونشر قبل ثلاثين عاماً.

وبعد ذلك بسبعة أعوام، أصدر وحيد الدِّين خان كتابه الكلامي الثَّاني «**الدين في مواجهة العلم**»[2]، وأردفه بعد مدة بدراسة أعدّها

---

(1) خان، وحيد الدِّين، الإسلام يتحدّى: مدخل علمي للإيمان، تعريب: ظفر الإسلام خان، مراجعة وتحقيق: د. عبدالصبور شاهين، الكويت، دار البحوث العلميَّة، ط 6، 1981م، ص 42.

(2) نقل هذا الكتاب إلى العربية نجل المؤلف: ظفر الإسلام خان، ونشرته دار الاعتصام بالقاهرة سنة 1972م.

بعنوان: «**نحو علم كلام جديد**»، ألقاها في ندوة «**تجديد الفكر الإسلامي**»، التي عقدتها الجامعة الملية الإسلاميَّة بدلهي في 27 كانون الأوَّل (ديسمبر) عام 1976م[1].

أمَّا لدى الباحثين العرب، فقد ذكر مصطلح «**علم كلام جديد**» الدكتور فهمي جدعان سنة 1976م، في كتابه «**أسس التقدم عند مفكِّري الإسلام في العالم العربي الحديث**»، في الفصل الرابع الذي عقده للحديث عن «**التوحيد المتحرِّر**»، وبواعث التَّفكير الكلامي الجديد لدى بعض المفكِّرين المسلمين المحدثين، الذين «**راحوا يبحثون عن علم كلام جديد ـ إن أمكن القول ـ علم للكلام يكون للتوحيد فيه وظائف جديدة، ويكون علماً «محرراً» للإنسان، وعلماً صافياً من الشوائب والأكدار**»[2].

ويعود استخدام مصطلح «**التوحيد المتحرِّر**» إلى المستشرق البريطاني «**جيب**»، الذي أشار إلى «**اللاَّهوت المتحرّر**»، ونسبه إلى أحد اللاَّهوتيين الكبار، في سياق حديثه عن الاتجاهات الحديثة في الإسلام، في المحاضرات التي ألقاها في «**مؤسسة هاسكل لدراسة الأديان المقارنة**» في مطلع هذا القرن. ونشرها في ما بعد في كتاب «**الاتجاهات الحديثة في الإسلام**»[3].

وفي إيران ظهر مصطلح «**علم الكلام الجديد**» مع ترجمة كتاب

---

(1) نقل هذه الدِّراسة إلى العربية نجل المؤلف: ظفر الإسلام خان، ونشرتها دار النفائس في بيروت، في كتاب يضمّ دراسات أخرى للمؤلف بعنوان «الإسلام والعصر الحديث» سنة 1983م.

(2) جدعان، د. فهمي، أسس التقدم عند مفكِّري الإسلام في العالم العربي الحديث، ط3، عمان الأردن، دار الشروق، 1988م، ص 195.

(3) جيب، هـ.أ.ر.، الاتجاهات الحديثة في الإسلام، ترجمة: هاشم الحسيني، بيروت، دار مكتبة الحياة، ص411، وراجع أيضاً عن ولادة المصطلح: الصَّفحات 89، 102، 110، 113.

شبلي النعماني المذكور ونَشْرِه سنة 1950م، لكن تبلور اتجاه جديد في التَّفكير الكلامي تجلّى بوضوح في آثار العلامة محمد حسين الطباطبائي، وتلميذه الشهيد الشيخ مرتضى المطهَّري، فقد سعى الأخير سعياً حثيثاً لإرساء أسس منهجيَّة لتجديد علم الكلام، وكتب تصوُّرات أوَّلية بشأن تلك الأسس، كما اهتم بترسيم مفهوم علم الكلام الجديد، ويتعاطى مع المصطلح في آثاره، ففي سياق بحثه لوظيفة علم الكلام، يحدّد له المطهَّري وظيفتين، تتمثَّل الأولى في دحض الشُّبهات الواردة على أصول الدِّين وفروعه، والثَّانية في بيان الأدلَّة على الأصول، ثمّ يشير إلى أن اقتصار الكلام القديم على هاتين الوظيفتين يعني غيابه عن الشُّبهات المستجدة في عصرنا، فضلاً عن أن الشُّبهات الماضية أمست بلا موضوع في هذا العصر. كذلك وفّر التقدّم العلمي الكثير من الأدلّة والبراهين الجديدة التي لم يعهدها العقل سابقاً. أضف إلى ذلك أن الكثير من الأدلَّة المتداولة بالأمس فقدت قيمتها، من هنا يشدّد المطهَّري على لزوم «تأسيس كلام جديد»[1].

في هذا الضوء لا ينبغي أن تُمنح «براءة» تحديث علم الكلام لرجل واحد؛ لأن روَّاد الإصلاح أسهموا جميعاً في إعادة بناء هذا العلم، فمنهم من عمل على تحديث المسائل، وآخر عمل على تحديث المباني، وثالث عمل على تحديث اللُّغة، ورابع أسهم في كلٍّ منها بنصيب.

أزمنة علم الكلام الجديد:

سنشير باختصار إلى الأزمنة التي تكشَّفت لنا بعد استقراء آثار الكلام الجديد:

---

(1) مطهَّري، الشهيد مرتضى، وظايف اصلى ووظايف فعلي حوزه هاى علميه، (الوظائف الأساسيَّة والوظائف الفعلية للحوزات العلميَّة)، ص 49.

أمَّا ما نعنيه بالزمن هنا، فهو تلك المرحلة التي تتسم الآثار الكلاميَّة فيها بسمات مشتركة، تتميَّز بها من الأعمال السَّابقة واللاحقة. وفي ما يأتي بيان هذه الأزمنة:

1 ـ إحياء علم الكلام أو تأسيس المعتقد على العقل والعلم

يمكن أن نؤرِّخ لهذه المرحلة بدءاً من النِّصف الثَّاني من القرن التاسع عشر الميلادي حتى نهاية الربع الأوَّل من القرن العشرين. وممَّا تميَّزت به هذه المرحلة الدَّعوة لإحياء علم الكلام، ببعث شعاب الإيمان الساكنة في النفوس، عبر التذكير بأصول الدِّين والموعظة بوازعه ودافعه، وإيقاظ الفكر من حالة السُّبات، وإثارة طاقات الحركة، والدَّعوة لاصلاح الأفكار الفاسدة[1]. وتطهير وجدان الأمَّة من الخرافات، وتأكيد دور العقل والعلم بوصفهما رافدين رئيسيَّيْن لتغذية المعتقد.

أمَّا أبرز أعلام هذه المرحلة فهم السيد جمال الدِّين الأفغاني، وتلميذه محمد عبده، وعبد الرحمن الكواكبي، وشبلي النعماني، ومحمد الطاهر بن عاشور، وهبة الدِّين الشهرستاني، وحسين الجسر، ومحمد جواد البلاغي، ومحمد حسين كاشف الغطاء، . . . وغيرهم.

2 ـ تجديد علم الكلام، أو التأسيس الفلسفي لعلم الكلام

تبدأ هذه المرحلة بجهود المفكِّر الهندي المسلم محمد إقبال، وبخاصَّة محاضراته الست التي ألقاها في مدراس بالهند عام 8291م، ثمّ أتمها بعد ذلك في اللَّه آباد في عليكره، وصدرت في ما بعد في كتابه الشهير «**تجديد التَّفكير الدِّيني في الإسلام**»، وتمتد هذه المرحلة التي اشتهر فيها كتاب «**الظَّاهرة القرآنية**» لمالك بن نبي، الذي صدر للمرة

---

(1) التُّرابي، د. حسن عبد الله، قضايا التَّجديد، نحو منهج أصولي، الخرطوم، معهد البحوث والدِّراسات الاجتماعية، ط 2، 1995م، ص 19.

الأولى باللُّغة الفرنسية في باريس سنة 1946م، ودرس مالك فيه التَّجربة الدِّينية، وظاهرة الوحي، والمعجزة، دراسة مبتكرة معمّقة. وكتاب **«الدين: بحوث ممهّدة لدراسة تاريخ الأديان»** لمحمد عبد اللَّه درّاز، الذي كتبه سنة 1952م، وعالج فيه معالجة تحليلية دقيقة الفكرة الدِّينية من الوجهتين الموضوعية والنَّفسية، والعلاقة بين الدِّين، والأخلاق، والفلسفة وسائر العلوم، ونزعة التدين وأصالتها في الفطرة، ونشأة العقيدة الدِّينية. وبعبارة أخرى: تناول الكثير من مباحث ما يعرف بفلسفة الدِّين بأسلوب منهجي تحليلي.

ومن الكتب التي اشتهرت، في هذه المرحلة، كتاب **«أصول الفلسفة والمنهج الواقعي»** للعلامة محمد حسين الطباطبائي والتعليقات عليه لتلميذه الشيخ مرتضى المطهَّري، فقد صدر الجزء الأوَّل سنة 1953م، وهذا الكتاب، وإن كان كتاباً فلسفياً، انصبّ البحث فيه على بيان مسألة المعرفة والإدراك، وتفسير حقيقة المعرفة البشريَّة، ومصادرها، وحدودها، لكنَّه جاء ليقرِّر جملة من القواعد والمرتكزات الأساسيَّة في الفلسفة الإسلاميَّة، وينطلق منها لمحاكمة الاتجاه التَّجريبي في الفلسفة الأوربية، والفلسفة المادِّيَّة، والمادِّيَّة الديالكتيكية منها بالذَّات، التي وفدت إلى العالم الإسلامي آنئذٍ.

وفي سنة 1959م، صدر كتاب **«فلسفتنا»** للمفكِّر الشهيد محمد باقر الصدر، وهذا الكتاب كسابقه **«أصول الفلسفة»**، يمثل محاولة جادَّة للتأسيس الفلسفي لعلم الكلام، فإنَّه يعالج قضيَّة المعرفة أوَّلاً، ثمّ ينطلق منها لتحديد الرؤية الكونية للإسلام.

شهدت هذه المرحلة انتقال علم الكلام من طور الإحياء إلى طور التَّجديد، فالإحياء كما مرّ آنفاً يعني البعث والإيقاظ والإثارة، في ما

يعني التَّجديد إعادة بناء علم الكلام، وتطويره؛ أي تكييفه لطور جديد من أطوار التَّاريخ، يستجيب فيه لمتطلَّبات الحياة المتجدّدة[1].

3 ـ التأسيس المنهجي لعلم الكلام

تبدأ المرحلة الثَّالثة من تطوُّر علم الكلام الجديد بصدور كتاب «**الأسس المنطقيَّة للاستقراء**» سنة 1971م، وتستمر حتى اليوم. والصِّفة المميِّزة لهذه المرحلة من عمر التَّفكير الكلامي، هي حدوث منعطف منهجي في مسار حركة علم الكلام.

فللمرّة الأولى يتحرّر التَّفكير الإسلامي من قوالب المنطق الأرسطي، ويستند إلى منهج الاستقراء القائم على حساب الاحتمالات، بعد أن اكتشف الشهيد الصدر مذهباً جديداً في تفسير نمو المعرفة وتوالدها، غير ما كان معروفاً في المذهبين التَّجريبي والعقلي، وأسماه «**المذهب الذَّاتي للمعرفة**». وتوكأ عليه في تدوين «**موجز في أصول الدين**» الذي جعله مدخلا لرسالته العمليَّة «**الفتاوى الواضحة**»[2].

كما حصل انفتاح، في مرحلة لاحقة، على مناهج متنوِّعة في البحث الكلامي، فاستعان بعض الباحثين بفلسفة العلم المعاصر في أوروبا، وعمل على توظيف معطياتها في تحليل المعرفة الدِّينية، وتأكيد تاريخيَّة هذه المعرفة[3]، في ما استعان آخرون بالهرمنيوطيقيا «**تفسير النُّصوص**» والسيمياء «**علم الدَّلالة**» في تفسير النُّصوص وتأويل مدلولاتها[4]. واستعار فريق ثالث مناهج ومعطيات متنوِّعة من العلوم

(1) المصدر نفسه، ص 20.

(2) الصدر، موجز في أصول الدِّين، مصدر سابق، ص 45 ـ 47.

(3) سروش، عبدالكريم، قبض وبسط تئوريك شريعت، طهران، صراط، 1372ش.

(4) شبستري، محمد مجتهد، هرمنوتيك كتاب وسنت (هرمنيوطيقا الكتاب والسنَّة)، طرح نو، 1375ش.

الإنسانيَّة الغربيَّة، والإلهيات المسيحيَّة ودشّنها بمجموعها في تفسير النُّصوص، وتحليل التَّجربة الإيمانية، والمعرفة الدِّينية، حتى قاد ذلك إلى ما يشبه الفوضى المنهجيَّة التي أفضت إلى نتائج متناقضة في تقرير أية قضية.

الفصل الثاني

العقل والعقلانية... دراسات مقارنة

1. العقل والعقلانية في الفكر الإسلامي
2. العلمانيّة والفكر الدينيّ في العالم المعاصر

العقل والعقلانية في الفكر الإسلامي

مقارنات مع الغرب وبين المدارس الإسلامية

د. زهير غزاوي(*)

تمهيد

في النصف الثاني، من القرن الثاني الهجري، بدأ اكتمال المذهب العقلي في الأيديولوجيا الإسلامية.

لقد جاء هذا الاكتمال مترافقاً ونضجَ المنهج العرفاني، أيضاً، ففي عصر الإمام موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام كان قد برز على سطح الحياة الثقافية الإسلامية نقيضان معاً: العقل والعرفان، فهل كانا نقيضين حقاً؟

في ازدهار علم الكلام الإسلامي يبرز العقل قاعدة لتفسير الأصول الإسلامية، وهي عقلنة الدّلالات الإيمانية والوصول إلى الله سبحانه عبر جدلية الذات والصفات التي تدل عليه، فلا مجال أمام المؤمن، بغية معرفة الله، غير النظر في صفاته السلبية نظير: عدم التركيب، عدم التحيّز، عدم الاتحاد بشيء، ليس في جهة الخ . . . أو صفاته الإيجابية نظير: القدرة، والعلم، والحياة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام الخ . . .

(*) باحث فلسطيني

هذا العقل الذي رفعه الإمام موسى الكاظم عليه السلام، من خلال حديثه المروي عن الإمام علي عليه السلام، إلى درجة الذروة في العبادة حين قال: «ما عبد الله بشيء أفضل من العقل . . .»[1] إلى آخر الحديث»، تقابله معرفة الله لعبادته أيضاً في حديث الإمام الصادق عليه السلام عن جدلية الذات والصفات المشتق من أحاديث للإمام علي عليه السلام في المسألة نفسها: « . . . من زعم أنه يعرف بحجاب أو بصورة أو بمثال فهو مشرك، لأن حجابه ومثاله وصورته غيره، وإنما هو واحد متوحد، فكيف يوحّده من زعم أنه عرفه بغيره؟ وإنّما عرف الله من عرفه بالله، فمن لم يعرفه به فليس يعرفه إنما يعرف غيره، ليس بين الخالق والمخلوق شيء، والله خالق الأشياء لا من شيء كان، والله يسمّى بأسمائه، وهو غير أسمائه والأسماء غير»[2].

إذن هناك تناقض ظاهري أو شكلي بين معرفة الله بالعقل وعبادته، وبين أنّ جدلية المعرفة نفسها تتصل بمعرفة الله مقادة عبر العقل إلى الصفات سلباً أو إيجاباً. فالله سبحانه يعرف بآياته أو بانعكاساته وقدراته على الأشياء، فهي ظلاله أو ارتسامات آلائه على الكائنات. والإنسان مقيّد بجسده وأحساسيه التي تحدّ من معرفته، رغم أنه ليس بين الخالق والمخلوق شيء: فكيف يوحّده من زعم أنه عرفه بغيره؟ إنما يُعرفُ الله بالله فمن لم يعرفه به فليس يعرفه. إنه كلام الإمام الصادق مشتقاً من كلام الأئمة كما مر، ولا يمكن تفسير كلام كهذا إلا من خلال العرفان القلبي حكماً، وهذا مدخل العرفان، فهل هناك من تناقض؟

كيف يعبد الله من لم يعرفه؟ عبارة دقيقة وبالغة التعبير عن الواقع في حديث الإمام علي عليه السلام. فإذا تعذّرت المعرفة عبر حجب

---

(1) محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي، ط. دار الأضواء، 1/ 66، ج12.
(2) م. ن. ، 1/ 167 و 168، ح4.

العقل من دون الوقوع في الثنائية أو الشرك، فلا مناص من العودة إلى المعرفة القلبية أو العرفان . . فكلاهما يكمل الآخر . . «فالإيمان ما وقر في القلب وصدقته الجوارح (أو السلوك)»،كما جاء في الحديث الشريف.

وكما سوف نرى فإن المذهب العقلي، عند الإمام الكاظم عليه السلام، يتناول السلوك في نواح كثيرة منه، فقد جاء في القرآن الكريم: إن القلوب تنحرف أو تزوغ «أحياناً»[1]، هنا يأتي دور العقل ليصبح أداة القياس الممكنة الوحيدة؛ لأنه غير قابل للانحراف رغم قصوره النسبي.

قبيل الدخول في مجاهل المصطلحات اللّغوية لمفاهيم تختص بالعقل والقلب وماهيتهما وتخوم كل منهما، لا بد من الإشارة إلى أن المنهج العقلي في مدرسة أهل البيت قديم البزوغ ومتّصل اتصالاً وثيقاً بالمنهج القرآني لا ينفك عنه. لقد أوضح القرآن أن للعقل حكماً أولياً يقود إلى الله والخير في آيات كثيرة سنلمسها في حديث الإمام الكاظم، ولعل أوضح صورة لذلك ما جاء في السنة النبوية، وبخاصّة في الحديث المتفّق عليه: «لمّا خلق الله العقل استنطقه، ثم قال له: أقبل فأقبل، ثم قال له: أدبر فأدبر، ثم قال: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً هو أحبّ إلي منك، ولا أكملتك إلا في من أحب، أما إني إياك آمر وإياك أنهي وإياك أعاقب وإياك أثيب»[2].

وهذا الحديث نقله الكليني في الكافي عن الصادق (رض)، فيما نقلته كتب الحديث الأخرى بعبارات متشابهة عن رسول الله (ص).

---

(1) تبعاً للآية الكريمة: ﴿ ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب﴾، بينما لا يمكن للعقل أن ينحرف مطلقاً عن منهج الإمام (سلام الله عليه) كما هو موضح في حديثه في الكافي.

(2) أصول الكافي، 1/ 57، ح1.

وقد أضيف ـ في تلك الكتب ـ لهذا النص عبارات تتعلّق بالنفس وعصيانها عندما أمرها الله بعد خلقها بأن تُقبل فأدبرت وأن تُدبر فأقبلت، فعصت الله.

وفي هذا الصدد، يمكن أن يطرح السؤال الآتي: لماذا أُضيف المنهج العقلي إلى مدرسة أهل البيت، مع أن أحداً من المسلمين لا يمكن أن يكون ضد العقل؟ في الحقيقة أن تلك المسألة تتعلق بأصول الاستنباط في الفقه الإسلامي ومدارسه المختلفة، فمدرسة الجمهور تحدثت عن أصول هي القرآن والسنة والإجماع والقياس والمصالح المرسلة، بينما أضافت مدرسة أهل البيت العقل إلى تلك الأصول، ورفضت بعضها كالقياس ـ مثلاً ـ وكذلك الاجتهاد مع وجود النص الجلي الواضح في القرآن والحديث النبوي. وهكذا يتم إعمال العقل في كل شيء؛ في تفسير الكتب والسنة من جهة، وفي قبول حديث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عند البحث في علم الحديث (الصحة أو الوضع)، وفي مجمل حركة الاجتهاد الإسلامي من جهة أخرى متصلة بمصالح المسلمين المستقبلية والظروف المستجدة.

عندما يوضع العقل مقياساً في الأصول، يبرز نظر مدرسة الجمهور (السنة والجماعة) بأن العقل عليه أن يقر بالنقل حتى وإن خالفه، فيقول الإمام الشافعي: إن الحديث الصحيح هو مذهبه، وينضّم مع أحمد بن حنبل (رحمهما الله) إلى المحدثين ورفَضَه العقل وأحكامه. وليقرر الأشعري وأبو الحسن أن الحُسن والقبح شرعيان وليسا عقليين ـ وتلك كانت قمة الخلاف بين المدرستين ـ بينما أصرّ المذهب الحنفي (وليس أبو حنيفة) على القياس مع كل عيوبه العلمية المعروفة باعتماده على النتائج فقط، وليس على البحث في المقدمات وصحتها، وليس آخراً رفض الجمهور مبدأ السببية وهو من أبرز مبادئ العقل[1].

---

(1) يقول الأشاعرة: إن النار ليست علة للحرارة، ولا الثلج أو الماء للبرودة، ولا الشمس=

العودة إلى جدلية العقل تقتضي إذا البحث في ماهية هذا المفهوم على ضوء المذاهب العلمية والفلسفية، وليس من بديل آخر، وذلك قبيل توضيح الخطوط الرئيسية لهذا المنهج لدى مدرسة أهل البيت.

العقل والقلب والنفس

العقل والقلب مفهومان متناقضان أو مختلطان أحياناً في اللغة العربية؛ إذ يأتي العقل بمعنى كلمة اللبّ التي وردت في القرآن الكريم، والقلب يحتل معنى النفس، ويأتي أحياناً بمعنى العقل أيضاً في آيات آخرى: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾، (الأعراف/ 179) أو ﴿وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ﴾ (الحج/ 46).

نزل القرآن بلغة العرب وطرح مفاهيمهم أيضاً، وتعامل مع المصطلح الدارج في لغة ترشد الألفاظ كهذه، لكن البحث العميق في دلالات الكلمات اقتضى أن تكون قضايا علم الكلام الإسلامي باقية في إطار الإسلام، ومشكلات الفكر التي طرحها القرآن والسنة مبتعدة عن مقولات الفلسفة اليونانية التي نمت ترجمتها حديثاً، وبخاصة تلك التي كانت متداولة زمن المعتزلة في القرنين الثاني والثالث الهجريين، عندما اكتملت ترجمة مؤلفات الثلاثي اليوناني سقراط وأرسطو وأفلاطون، وعندما جاء الأشعري (المتوفي، سنة324هـ) في نهاية القرن الثالث وبداية القرن الرابع، واجه علماً ناضجاً مكتمل الأركان، متشرباً في بعض جوانبه بالفلسفة اليونانية (خصوصاً عند المعتزلة)، بالإضافة إلى سيطرة مدرسة أهل البيت الكلامية وطغيانها على الساحة الثقافية، ما دعاه إلى

= للنمو، ولا السموم للقتل، ولكنها إرادة الله، فالله قادر على عقاب أهل الجنة وإثابة أهل النار من دون سبب ويوردون حديثاً منسوباً للرسول صلى الله عليه وآله وسلم: «.. وهل يدخل الإنسان الجنة عمله؟ قال: لا، قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: ولا أنا إلا أن تدركني رحمة الله».

الخوض في غمار هذا العلم كرد فعل وتحدّ، فأصبح رائداً ومنظراً للجمهور وتيار السنة في الإسلام عندما بني على يد أصحاب المذاهب السنية الأربعة.

ومن الجدير بالذكر، هنا، أن بعض الباحثين رأوا أنّ الترجمة بحد ذاتها ـ خصوصاً للفلسفة والآثار اليونانية الأخرى زمن المأمون ـ أتت ردّ فعل على السيطرة الثقافية لمقولات التشيع، فقد أرادت الخلافة العباسية أن تواجه مدرسة أهل البيت وتنافسها بالفلسفة اليونانية[1].

أين يقع العقل من جسم الإنسان ما دام يكمن فيه، وأين يقع القلب المفسّر بالنفس التي تفسّر أحياناً بأنها الروح؟

قال بعضهم: إنّ العقل يقع في الدماغ، وإن النفس تتربّع هناك أيضاً ما دام لا يوجد من مراكز منفصلة للأعصاب تستقل عن الدماغ بالعمل.. أما القلب فهو عالم منفصل مستقل حقيقة بجملته العصبية المحركة، لكنه بالفعل مجرد مضخة للدم مهمتها إدامة الحياة حتى عندما يتعطّل عمل الدماغ. وعندما قرر علم فيزيولوجيا الأعضاء أن القلب يتصل بالدماغ أيضاً، وأن البصلة السبسائية تمد إليه قنواتها العصبية، أدرك العلماء أن تحديد مراكز تحكّم منفصلة أمر صعب الوصول إليه، فللجسم وحدة فيزيولوجية متكاملة متصلة متشابكة المهمّات بقيادة دماغ الإنسان.

الدماغ خزّان الذاكرة، بدليل أن فقدان هذه الذاكرة يأتي من ارتجاج الدماغ، والذاكرة عملياً جزء مهم من عملية التعقل، وكذلك الحواس الخمس التي تأخذ أوامرها منه مباشرة. وثبت أن القلب يعمل منفصلاً عن الدماغ في حال فصل الرأس عن الجسم لمدة محدودة من

---

(1) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت: ط2، ص 127.

الزمن يقتضيها بقاء الدم متحركاً فيه، منه وإليه. ويعمل القلب زمناً محدداً أيضاً إذ فصلناه كلياً عن الجسم.

العقل والقلب والنفس رموز لغوية ذات دلالات لا يمكن البحث في مواضعها من الأعضاء، وإن جرى البحث في مهمة كل منها في السلوك الإنساني وجدلية الحياة والتفكير والخير والشر.

فالشخصية الإنسانية كلّ موحّد ممتد «فهي نظام كامل من النزعات الثابتة نسبياً، جسمية ونفسية تميّز فرداً معيناً وتقرر أسلوبه المميز في التكيف مع المحيط»[1]. هذه الشخصية ذات تأثير متبادل مع المحيط (البيئة الجغرافية والمجتمع)، وتؤثر فيها الوراثة بشدّة مترافقة مع تأثير الأبوية تربوياً، وبخاصّة أنها تكتمل عند الإنسان في سنواته الست الأولى من العمر. فهو يكتسب من أبويه الدين والقيم المرتبطة به واتجاهاته الحياتية، وقد أثبت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ذلك حين قال: «يولد الإنسان على الفطرة، وأبواه يهوّدانه ويمسّحانه ويمجّسانه»[2]، المقصود فصل دراسي محض ذاك الذي نضعه بين ثالوث الجسم الإنساني المتحكم، ولم يكن ممكناً دراسة الإنسان إلا عبر هذا الفصل.

هناك الفلسفة، وعلم الأحكام، وعلم النفس، وماهية الروح الخالدة، وكل منها علم قائم بذاته بحث فيه الكثير.

أجمل تحليل لمعنى النفس جاء عند أرسطو حين عبّر عن النفس بأنها «قوة الحياة» التي تتموضع في جسم ذي أعضاء، فهي إذاً التحقق بالفعل لهذا الجسم، فهو يقول: «إن سؤالاً عن الجسم والنفس ووحدتهما سؤال خال من المعنى، خلو السؤال عما إذا كان الشمع

---

(1) زهير غزاوي، نمو الطبع والاتجاهات عند طفل ما قبل المدرسة، دار المبتدأ ، بيروت: 1992، ص20.

(2) محمد عمارة، جواهر البخاري، المكتبة البخارية، ص152.

والشكل الذي دفعه به الخاتم يكوّنان وحدة، أو السؤال بصفة عامة عمّا إذا كانت الهيولى للشيء والشيء نفسه بما فيه من هيولي يكوّنان وحدة، وللوحدة معان كثيرة لكن أنسب معانيها وأقربها إلى الأسس العميقة هو علاقة تحقق له». وهو يؤكد بالتالي أن البدن الحي يمارس من خلال النفس وظائفه ممارسة فعلية، فالمعاني النفسية تأخذ في اعتبارها ما يتصل بها من حقائق فيزيولوجية ونفسية. مؤكداً كما هو واضح استحالة الفصل. لكن ارسطو يفصل العقل عن النفس، فنشاط العقل (novs)، أو الفكر الحدسي الخالص، لا يتوقف على البدن، وقد يوجد بناء على ذلك مفارقاً له[1]. فهل هذا يكمل وضوح الصورة؟

هناك غموض ـ كما يعتقد معظم الباحثين ـ في تعليل أرسطو لهذا الفصل، لكن ـ كما سنرى ـ مناسب لوجهة نظر مدرسة أهل البيت في جدلية العقل والنفس وانفصالهما، وهو تعليل مناسب لمسألة خلود النفس إذا اتخذت من الروح معنى من ضمن معانيها. واتصلت بالعقل جذرياً (في الإنسان) من ضمن معان أخرى.

إن وظيفة الفكر الحدسي، عند هذا الفيلسوف الأشهر، ترجع العقل إلى مبادئه أو جذوره الأساسية التي بني التفكير عليها وكذلك منطق الكلام. هذه المبادئ هي: الهوية ـ عدم التناقض ـ الوسط الثالث المرفوع، والتي أصبحت شعاراً لفلسفة العقل عند الجميع، وأصبح مشهوراً أن الفيزياء الحديثة حاولت تدمير هذه المبادئ فلسفياً عبر نتائج نظرية النسبية ودراسة ميكانيك الكم والأجسام في حالة الحركة وصولاً إلى سرعة الضوء، كما بدا عند آنشتاين وغيره. وقد أبرز الماديون افتراضات ترفض مبدأ عدم التناقض مثلا؛ باعتبار أن الحركة لجسم ما قد

---

(1) الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل وآخرون، مراجعة زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة: 1962، ص29.

تضعه في لحظة ما في مكانين مختلفين[1] في آن واحد وفي ذلك تناقض، وهذه الافتراضات لمواجهة هذه المبادئ أتت بغاية تحطيم مقولة: إن العقل منفصل عن النفس ويقود إلى الوحدانية والإيمان بالله.

لكن «البداهة» المشتقة من الهوية ـ وهي أهم أُسس العقل باعتمادها على الحدس، والتي لم يحاول أحد تحطيم هيمنتها على منطق فلسفة العلوم، والفلسفة الخالصة، وعلم الكلام الإسلامي الذي تعامل معها بمصطلح التصديقات ـ ظلت خالدة في مبادئ العقل الإنساني، وهذا العقل يقود دائماً في التفكير إلى المحرك الأول واجب الوجود، وهو الله.

إنّ مما دفع إلى عدم الجرأة على ذلك من قبل الماديين هو معرفتهم بأن رفض جميع المبادئ التي وضعها أرسطو للعقل قد يؤدي إلى تحطيم مبدأ التواصل مع الآخرة، ابتكار فرضيات بسيطة تبنى عليها العلوم جميعها.

ما هو المنهج العقلي والحال هذه؟

في الواقع إنه المنهج ـ في البحث ـ الذي يعتقد أن بإمكان العقل الوصول إلى استدلالات صحيحة، والوصول إلى معرفة جوهرية، استناداً إلى أن في العقل قضايا قبلية منفصلة حتى عن التجربة، ومن هذه القضايا يمكن إدراج قضايا رياضية محضة ومعلومات توضح طبيعة هذه العالم.

لقد اتفق الجميع، فلاسفة وتجربيين، على أن العقل وحده هو المؤهل للبحث في الميتافيزيقيا، وهي كل ما يشمل ما وراء الطبيعة ـ

---

(1) فردريك أنجلز، وزارة الثقافة السورية، دمشق: 1970، ترجمة أنطون حمص، ص 150.

وبخاصة الإلهيات ـ وأضاف المسلمون، ومدرسة أهل البيت في الطليعة، سلطة العقل على بحوث الحديث والفقه والتفسير، فكل ما في الدين الإسلامية يمكن إخضاعه لهذا العقل لأسباب جوهرية.

ما هو العقل؟ وماذا يمكن أن يطلق على العمليات العقلية من مضامين؟

كان اليونانيون سادة هذا المجال، وجاءت الفلسفة الأوروبية في عصر النهضة عبر ديكارت وليبنز وكانط وهيغل وغيرهم، لتسهم في تحليل ماهية النظام العقلي لاستخلاص طبيعة المنهج من خلاله.

نخن نقرّ سلفاً بانفصال مدرسة الأئمة (رضي الله عنهم) عن التراث اليوناني، ومع ذلك لا بد من أن يجري تخليل المنهج العقلي عبر هذا التراث وامتداداته، لأنه الأفضل، حتى تمكن المقارنة وإلقاء الضوء، ولا بد من الاعتراف بأنّ تحليلاً كاملاً غير خاضع للشك بالنسبة للمنهج العقلي ـ كمنهج ـ غير متوافر في تراث الأئمة أو تلامذتهم، وهذا لأنه لا تناقض مطلقاً في التحديد والمصطلح، بين ما ورد عن الأئمة ـ في المنهج ـ وما ورد في التراث اليوناني (أرسطو ـ أفلاطون ـ سقرط) وامتداداتهم الحديثة، وبخاصّة كانط.

إنّ أصل تحديد الوجود الإنساني وتحليله إلى أبسط مكوناته ـ وهو الوعي ـ ينبثق من أن الإنسان حيوان مفكر، أو موجود مفكر يستخدم عقله لتحديد وجوده ووعيه، وهكذا وصل ديكارت ـ وهو أقدم أصحاب المنهج العقلي في الفلسفة الأوروبية (بمعنى عقلنة التراث الديني وفكرة الله)[1] ـ إلى «الكوجيتو» الخاص به: «أنا أفكر إذاً أنا موجود».

---

(1) ديكارت (1596 ـ 1650) التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة: 1951، ص96 وصدرت الطبعة الأولى من الكتاب سنة 1647م بالفرنسية وسنة 1641 باللاتينية.

العقل مركز الأسئلة التي لا تتوقف البتة، ولأن التجربة الإنسانية قاصرة عن تلبية احتياجات الإنسان، ولأنه مجبر على التجربة والتأمل والاستخلاص معاً، فإن هذا العقل يضطر إلى الاستعانة بمبادئ تتخطى كل استعمال تجريبي ممكن، مع أنها تبدو خالصة من الشبهة إلى درجة أن العقل العامي البشري يجد نفسه متفقاً معها . . . أي أنها شمولية في الاتفاق الإنساني.

من أسس العقل يأتي البديهي اللامشروط. فهو ما يتخطى حدود التجربة وجميع الظاهرات، ويطلبه العقل في الأشياء نفسها بالضرورة، ويحق لكل ما هو مشروط من أجل أن تكتمل سلسلة الشروط[1].

البديهي، أو اللامشروط، أو التصديق يكمن في الأشياء ومن حيث لا نعرفها (أي في الجوهر) من حيث هي أشياء في ذاتها، في التجريد، في اللاسبب، الأشياء ظاهرات ويقوم الديالكتيك بجمع الظاهرات والجواهر في الأشياء كي توافق فكرة اللامشروط، أو البديهي، العقلية الضرورية (كما يقول كانط)، وهو يرى أن هذه الموافقة لا تحصل إلا من خلال التمييز الذي هو تمييز صحيح.

لقد عالج المتكلّمون المسلمون هذا المبدأ بالتفصيل، ويمكن الرجوع إليه في مظانه[2]، ويجد أن باحث ـ ملتزم بالمنهج العقلي أو غير ملتزم ـ نفسه مجبراً على العودة إليه، لأنه كما أشرنا جسر التواصل الأساسي للعقول الإنسانية.

يتميز المنهج العقلي من غيره بأنه يصرّ على أن المعرفة لا تنبثق عن التجربة كلها، ولكنها تبدأ زمنياً مع التجربة، فهناك في العقل أشياء

---

(1) عمانويل كانط (1724 ـ 1804)، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الاتحاد القومي اللبناني، ص25.

(2) على سبيل المثال يراجع: الفخر الرازي، محصلة أفكار المتقدمين والمتأخرين، مرجع سابق.

أو معارف سابقة على التجربة، يدركها الإنسان هكذا من دون تجريب، أو هي ضرورة أصلاً للبدء بالتجريب واستخلاص نتائجه، فالمحاكمة العقلية سابقة على التجريب أي قبلية.

ويناقش كانط هذه المقولة بالاعتماد على التجربة نفسها، فهي لا تعطي لأحكامها أبداً الكلية الحقيقية الصارمة، بل تمنحها الكلية المفترضة، الكلية النسبية تبعاً لطبيعة الاستقراء الناقص نفسه؛ والحقيقة أن جميع التجارب، بالغاً ما بلغت من الدقة، ناقصة وخاضعة للاستثناءات في التعميم، وهكذا نصل إلى أن أي حكم يتمتع بالكلية الصارمة ولا يقبل أي استثناء ممكن هو حكم لا يشتق من التجربة، بل يكون حكماً قبلياً.

الكلية، أو التعميم التجريبي (الإمبريقي)، ما هي إلا تعميم تعسفي لما هو صادق في«معظم الحالات» وليس فيها جميعاً. أما المعرفة القبلية فهي ضرورية وكلية وصارمة كقضايا الرياضيات الإقليدية والفيزياء ما قبل النووية. على سبيل المثال: إذا نظرنا إلى جسم ما ـ منضدة مثلاً ـ ونزعنا من مفهومنا تدريجياً جميع معطيات التجربة عن هذا الجسم: اللون، الصلابة، الوزن، الشكل الخ . . . ، سنلاحظ أن هذا الجسم المتلاشي كان يحتل مكاناً أو حيزاً لا يمكن إزالته . . . فعندما تزول المنضدة من ذهننا يظل فيه أنها كانت تشغل مكاناً، فإذا غاب الجسم بقي الجوهر أو المفهوم المتحيز لهذا الجسم تماماً كمفهوم المكان وهو مفهوم قبلي. فالمكان تبعيّ لا ذاتي كما عبّر الإمام الصادق عليه السلام، فهو يتراءى بالطول والعرض والعمق محتوياً الجسم، وعندما يفقد أبعاده الثلاثة هذه يفقده وجوده أيضاً، لكنه يبقى في المفهوم النسبي، فهو مختلف تبعاً لسنوات العمر عند الإنسان[1]، طفلاً ومراهقاً وناضجاً ومريضاً وسليماً،

---

(1) الإمام الصادق في نظر علماء الغرب، ترجمة نور الدين آل علي، دار الفاصل دمشق: 1995، ص132.

جميلاً كان أم قبيحاً، إنه انعكاس السلوك الإنساني عليه، ويحتل، بوصفه مفهوماً في العقل حالة قبلية على التجربة لأنه ليس نتاجاً لها.

يتميز العقل بالتحليل والتركيب في جذر عملياته التي منحته هذا المعنى؛ فالحكم التحليلي لدى كانط يعني أن ينتمي المحمول (ب) إلى الحامل (أ) بوصفه شيئاً متضمناً فيه، ويتم ذلك بتحليل القضية المعروضة إلى عناصرها (أ) و(ب). أما التركيب فهو: أن يكون (ب) خارجاً عن (أ) خروجاً تاماً على الرغم من أنه مرتبط به، ويقوم العقل بتركيب القضية المعروضة بجميع (أ) و(ب).

والأحكام التحليلية الموجبة هي تلك التي يحتويها التفكير بالاقتران فيها بين الحامل والمحمول من خلال الهوية، أما الأحكام التركيبية فهي التي يحتويها التفكير بالوصول إلى ذلك الاقتران من دون الهوية[1]، التحليل للقضية إذاً يتضمن معرفة هوية (أ) و(ب) المقترنين في القضية، بينما يتم التركيب من دون معرفة الهوية مسبقاً، بل اكتشافها ووصل (أ) و(ب) بعد ذلك، وبذلك تتكون القضية أو الحكم، والعمليتان تحليلاً أو تركيباً تمتلكان حالة من الإبداع أو الابتكار، وتلك صفة العقل عموماً، والميزة الرئيسية للتعقل. وتسمى الأحكام التحليلية تفسيرية، بينما تدعي التركيبية توسيعية؛ لأنها تضيف إلى مفهوم الحامل محمولاً جديداً لم يكن وارداً في التفكير من قبل أو مستمداً منه قبل ذلك.

ويمكن أن نمثّل للقضية التركيبية بمثال: (الأجسام جميعها ثقيلة)، فالأجسام هي الموضوع والثقل هو المحمول. المحمول هنا مختلف تماماً عما أفكر فيه عن مفهوم الجسم بعامة، فالجسم يعني الامتداد (أخذ الحيّز)، لتصبح هذه القضية في التحليل كما يأتي: كل الأجسام ممتدة.

---

(1) نقد العقل المحض، ص48.

وهكذا أضفنا في الحكم التركيبي شيئاً إبداعياً هو مفهوم الثقل الذي لم نكن قد فكّرنا به من قبل.

تبعاً لذلك، فإن الأحكام التجريبية جميعها تركيبية (في رأي كانط) لأنه ممن الخطأ والتناقض تأسيس حكم تحليلي على التجربة، حيث لا يحق لي أن أضع مفهومي الخاص لأشكل هذا الحكم قبل أن يثبت بالتجربة العلمية. لهذا تكون قضية «الجسم ممتد» تبعاً لذلك قبلية، وليست حكماً تجريبياً، لأن لدي قبل التجربة جميع شروط حكمي في مفهوم الامتداد الذي أخذته من مفهوم المكانية الموجودة في العقل سابقاً على التجربة، متضمناً في عملية التعقل نفسها.

والأحكام الرياضية تركيبية، ولكنها قبلية أيضاً بسبب ضرورتها وحتميتها «بمعنى أن 1 + 2 = 3 حتماً»، وأن ذلك سابق على التجربة (في نظركانط) والفلسفة العقلية عموماً، إذا هناك حكم قبلي تركيبي[1]، على سبيل المثال: الخط المستقيم أقرب طريق بين نقطتين، هي قضية تركيبية ؛ لأن مفهوم الاستقامة لا يتضمن الكم بل يتضمن الكيف، ليأتي مفهوم «أقصر» مضافاً كلياً، ولا يستمد من أي تحليل كان للمفهوم (الخط المستقيم). هنا يبزغ الحدس العقلي ـ أو ما يسمى بالقبلية المتضمنة في التعقل السابق للتجربة ـ لكي يجعل التأليف ممكناً.

مثال آخر: هناك قضايا رياضية تحليلية ـ لكنها وهي تستند إلى مبدأ «عدم التناقض» الأرسطوي الاكتشاف ـ تصلح لدعم المنهج العقلي وترابطه، منها: قضايا تختص بمبدأ الهوية، مثل : (أ) هي (أ)، الكل مساو لنفسه، وأ + ب > أ، أي أن الكل أكبر من أجزائه الخ . . . هذه القضايا تقبل التّصنيف في الرياضيات؛ إذ إنّه بالإمكان تصورها عن

---

(1) م.ن. ، ص50.

طريق الحدس، ما يدفع إلى الاعتقاد بأنّ محمول هذه الأحكام اليقينية يكمن حتماً في مفهوم التعقل سلفاً.

هناك في الفيزياء، أيضاً، قضايا ضرورية، تركيبية قبلية بوصفها مبادئ لا تحتاج إلى تجربة، مثل «كل فعل له رد فعل يساويه» وهي قضية تركيبية قبلية، لأن تخطّي مفهوم الفعل إلى دوام وجود رد الفعل المساوي يتخطّى مفهوم مادة الفعل ليضيف إليها شيئاً لم يجر التفكير فيه، وهذا بحد ذاته تركيب، ولكنه قبلي متضمن في العقل.

والميتافيزيقا، في رأي كانط، تتشكل من قضايا قبلية تركيبية مثل «العالم يجب أن يكون ذا بداية»، وتلك قضية قبلية تركيبية متضمنة في العقل غير خاضعة للتجربة مطلقاً[1]، ومنها مشكلات العقل المحض التي لا مفرّ منها كالله والحرية الخلود، فهي جميعها أفكار قبلية موجودة في بنية العقل سابقة على التجربة.

لقد كان للماديين، بطبيعة الحال، آراؤهم التي ترفض ذلك كله، معتبرين أن مبدأ السببية القبلي ممتنع، وأن كل الميتافيزيقا لا تؤدي إلاّ مجرد وهم أو توهم لرؤية عقلية مزعومة لما تمت استعارته من التجربة. هذا الصراع معروف وقديم ويرّجع إليه في مظانّه. لكن المنهج العقلي، باستناده إلى مبادئ العقل ومتضمناته، أنجز للإنسانية صرحاً هائلاً من التقدم الحضاري. وهو منهج هوجم بطبيعة الحال باتهامه بمعاداة التجريب والتجربة، بل إنه كان معوّقاً أمامها، وكأنما يخالف نظر الإنسان في الكون والأشياء.

والحقيقة أن هذا الرأي ربما كان فيه بعض الصحّة لما شوهد من تطور الحضارة الغربية وظهور الفلكيين والفيزيائيين الكبار، أمثال غاليله

(1) م. ن. ، ص52.

ونيوتن وغيرهما، مع معارضة المجتمعات الغربية الناهضة لهم بذريعة مخالفتهم لاستخدام العقل والتأمل العقلي، لكن النظر في مجريات تطور الحضارة الإسلامية، في مرحلة النهوض، يثبت أن العقل أسهم، بوصفه منهجاً، في تطور علوم الإسلام المعروفة، ولم يمنع مطلقاً من استخدام معطيات التجربة، ولعلّ جهود الإمامين الصادق والكاظم أبرز دليل على ذلك[1].

ومن أبرز علميات التعقل يتأتى مبدأ السببية، هذا المبدأ يتلازم دوماً مع مبدأ عدم التناقض الذي نحكم بمقتضاه أن ما يشمل التناقض إنما هو خطأ، وأن كل مضادّ للخطأ هو صواب، ليأتي مبدأ السبب الكافي بحكم يعدّ بمقتضاه أنه يستحيل أن يكون أي أمر صادقاً أو موجوداً، أو أن يكون أي تعبير صادقاً من دون أن يوجد سبب كافٍ ليكون هذا الأمر على ما هو عليه، أو على خلاف ما هو عليه، حتى وإن غمضّت الأسباب أحياناً[2].

هذا المبدأ تحديداً شطر علم الكلام الإسلامي إلى شطرين ـ فريقين كبيرين: مدرسة أهل البيت، والأشاعرة (كما أسلفنا). فالأشاعرة يرفضون مبدأ السببية لأن الله سبحانه فوق الأسباب وغر ملزم بها في تعامله مع الأشياء، فهو الذي يعطي المظاهر الطبيعية سببها العلمي المعروف. وعلى سبيل المثال: ليست النار سبباً للإحراق إنما هي قدرة الله[3]. والواقع أن آراء كهذه لم تلق القبول حتى من كثير من مفكري الجمهور الذين يتلاقون مع آراء أبي الحسن الأشعري في مسائل التوحيد.

---

(1) راجع الإمام الصادق عليه السلام في نظر علماء الغرب، م. س.

(2) غوتفريد ويلهلم ليبتز (1646 ـ 1716)، المونارلوجيا، ترجمة ألبير نصري نادر، اليونيسكو، بيروت: 1956، ص24.

(3) أصول الكافي، 1/ 221، في الهامش.

لقد رُفض المنهج العقلي بمكونات التعقل ـ كما نرى ـ من طرفين متناقضين أيضاً: التجريبيون الماديون، والمؤمنون المحافظون جداً إلى درجة وقوفهم ضدّ العلم والعقل. فهي من بديل من المنهج العقلي في خلق تصوّر أفضل، وبخاصّة في مسائل الميتافيزيقيا؟

العقل هو القدرة على صياغة المبادئ، هو القدرة على صياغة المبادئ التي هي معرفة الجزئي من الكلي بوساطة المفاهيم، فكل استدلال عقلي هو صورة من صور اشتقاق المعرفة من مبدأ ما ، وكل معرفة كلية تصلح أن تسمى مبدأً[1]. فلا بديل من المنهج العقلي في صياغة المعرفة الإنسانية بشموليّتها.

نصوص للتحليل

الحديث الشهير في الكافي للإمام الكاظم عليه السلام يلخص منهجه في تحديد العقل من خلال مهمته الرئيسية للوصول إلى الله سبحانه من جهة، وعبر السلوك الإنساني الدال على التعقل من جهة أخرى. وسوف نختار الفقرات الأكثر أهمية من دون الخضوع لترتيب ورودها في الحديث. لقد نقل الحديث مرفوعاً عن هشام بن الحكم: «يا هشام، إن الله بشر العقل والفهم في كتابه، فقال: وَٱلَّذِينَ ٱجْتَنَبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ أَن يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ لَهُمُ ٱلْبُشْرَىٰ ۚ فَبَشِّرْ عِبَادِ * ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ (الزمر / 17 و18)»[2].

والتعقل يتصل بالفهم، ومصطلح الفهم يعني المقدرة على التحليل والتركيب، وهو في رأي الإمام هبة من الله سبحانه، فلماذا عُدَّ ذلك بشارة رغم أن كل الناس يمتلكون هذا الفهم بحكم أنهم يمتلكون العقل؟

(1) نقد العقل المحض، ص88.

(2) الكافي، 1/ 60، ح12.

الإمام يلتزم بالاشتقاق من القرآن الكريم، فهو يصوغ الفهم الإسلامي لعملية التعقل وبناء الميتافيزيقا من خلال آيات القرآن، وتلك مزية علم الكلام الإسلامي عن الفلسفة الأوربية (اليونانية وامتداداتها).

هنا فروق بين العقل والتعقّل الذي يلازم الفهم، فوجود العقل في الإنسان هو بالفعل ، بينما يتسم التعقل بوجوده بالقوة (كامن)، ويظهر إلى الفعل لحظة استخدامه، وعندما يتم الاستخدام بطريقة منتجة تؤدي إلى إدراك الوجود كما هو عليه وصولاً إلى الله، يكون التعقل بشارة وهداية من الله تصل إلى مرتبة المنحة السامية التي تهب الإنسان درجة العابد، والعبّاد هم الموصوفون بالهدى والاتجاه نحو الكمال الإنساني الذي يفصلهم عن الفصيلة الحيوانية التي هم منها أصلاً.

«يا هشام إن الله تبارك وتعالى أكمل للنسا الحجج بالعقول، ونصر النبيين بالبيان ودلّهم على ربوبيته بالأدلة . . . »[1].

أن يصل العقل إلى الله أمر مشترك بين علم الكلام الإسلامي والفلسفة العقلية المسيحية التي عرضناها لدى كل من كانط وديكارت وليبنز وهيغل، ولكن الكلام الإسلامي يختلف بالدرجة في مسألة الوصول هذه. الله فكرة كامنة في العقل بالقوة لدى الفلاسفة العقليين الأوربيين، ويستطيع العاقل إدراك الله بمجرد التأمل لأن الفكرة موجودة في صلب بنية العقل. ولا يخالف الكلام الإسلامي هذا، لكنه يتقدم عن هذا المنطق الأوروبي المسيحي اللاهوتي، .الذي اعتمد الدليل الانطولوجي الشهير الذي عبر عنه ـ بأسبقية زمنية ـ القديس أوغسطين بأن دلائل وجود الله متوافرة أيضاً بالتجربة الحسية. فالله فكرة قبلية في العقل حقاً، وهي تصل إلى مرتبة اليقينية (الدغمائية) غير الخاضعة للشرط وصولاً إلى البديهية لدى أولئك، لكن يختلف المنطق الإسلامي

---

(1) م.ن. ، ص 60، ح12.

عنهم بتوفير الأدلة التجريبية التي يعرضها الإمام على الشكل الآتي مشتقاً من آيات القرآن الكريم:

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (البقرة/ 163).

القرآن يعرض أدلة حسية تتصل بقوانين طبيعية، فيها استخدام للفيزياء (الفلك التي تجري في البحر(، ثم يدعو للوصل المنطقي بين هذه المظاهر أو الظواهر ووجود الخالق وحتمية وجوده معاً. إن استخدام العقل بقوانينه (التي عرضناها) لا يقتصر على العامل المطلق بل يتعداه إلى استخدام التجريب عبر النظر في قوانينه الطبيعية ونظام الأرض التي يعيش عليها الإنسان، وينهج الإمام عبر التحليل والتركيب في العقل، وبخاصّة الحكم التركيبي البعدي بالتعامل مع معطيات الطبيعة الجلية، ويقول: «قد جعل الله ذلك دليلاً على معرفته بأنّ لهم مدبراً».

«فقال: ﴿وسخّرَ لكُم اللّيلَ والنّهارَ والشّمسَ والقَمَر والنجومَ مسخّراتٍ بأمره إنّ في ذلكَ لآيات لقوم يعقلون﴾».

وهي من بعض معطيات علم الفلك هائل الحجم والدلالة على المطلق، وكله تجريبي (ومعلوم أن علماء الفلك جميعهم وصلوا إلى الله كما نقرأ في كتاباتهم). ثم يستعرض الإمام مناحي شتى من مختلف أنواع العلوم:

علم فيزيولوجيا الجسم الإنسان: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوٓاْ أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُواْ شُيُوخًا وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ مِن قَبْلُ وَلِتَبْلُغُوٓاْ أَجَلًا مُّسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (غافرا/ 67) وهذا يتصل بعلم الجنين أيضاً كما نرى. ثم يستعرض علم الجغرافيا

والمناخ: ﴿وَٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن رِّزۡقٖ فَأَحۡيَا بِهِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَا وَتَصۡرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ ءَايَٰتٞ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ﴾ (الجاثية/ 5)، ثم علم الزراعة: ﴿وَفِي ٱلۡأَرۡضِ قِطَعٞ مُّتَجَٰوِرَٰتٞ وَجَنَّٰتٞ مِّنۡ أَعۡنَٰبٖ وَزَرۡعٞ وَنَخِيلٞ صِنۡوَانٞ وَغَيۡرُ صِنۡوَانٖ يُسۡقَىٰ بِمَآءٖ وَٰحِدٖ وَنُفَضِّلُ بَعۡضَهَا عَلَىٰ بَعۡضٖ فِي ٱلۡأُكُلِۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ﴾ (الرعد/ 4)، ويعدد الإمام (رض) نواحي علمية أخرى ليضرب مثلاً في علمي الأخلاق والاجتماع عبر الآية: ﴿قُلۡ تَعَالَوۡاْ أَتۡلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمۡ عَلَيۡكُمۡۖ أَلَّا تُشۡرِكُواْ بِهِۦ شَيۡـٔٗاۖ وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَٰنٗاۖ وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَوۡلَٰدَكُم مِّنۡ إِمۡلَٰقٖ نَّحۡنُ نَرۡزُقُكُمۡ وَإِيَّاهُمۡۖ وَلَا تَقۡرَبُواْ ٱلۡفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنۡهَا وَمَا بَطَنَۖ وَلَا تَقۡتُلُواْ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّۚ ذَٰلِكُمۡ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾ (الأنعام / 151).

لقد تعمّد الإمام، عبر استعراضه للعلوم، أو لأمثلة من العلوم المختلفة، أن يصرّ على اشتراك التجربة العلمية وليس التأمل القبلي فحسب، في إمكانية التعقل للوصول إلى الله، وهو في الحقيقة ما انفرد به الإسلام عبر علم الكلام مخالفاً به الفلسفة الأوروبية كلياً.

الإمام موسى الكاظم، ومن خلال منهج مدرسة أهل البيت العقلي، والمستوحى من الإسلام بتفاصيله جميعها، وباستعراض أمثلة من القرآن الكريم نفسه، يقدم فكرة الألوهية نتيجة علمية تتّسم بالمنطقية العلمية عبر الاستقراء في العلوم جميعاً، ليقدمها استخلاصاً علمياً ويصل في اليقين إلى درجة الرياضيات والفيزياء وغيرهما، وليست فكرة ميتافيزيقية مجردة. وهو بهذا يقدّم الألوهية مقولة تتسم بالضرورة والكلية القبلية والبعدية . . . التحليلية، التركيبية القبلية والبعدية معاً في العقل والتجريب الحسي، رافعاً مبدأ السببية أو العلّية في العقل إلى مرتبة القانون الأساسي في الدلالة على الله سبحانه، فلا بد لكل نظام من منظّم ولا مندوحة من اكتشاف المنظم الواحد خلف النظام الواحد الذي يشمل الأشياء في الكون، وهو ما تم اكتشافه حديثاً من قبل علماء الفلك جميعاً

في دراستهم لنشوء الكون، وهو ما تمّ اكتشافه حديثاً من قبل علماء الفلك جميعاً في دراستهم لنشوء الكون، ليعززوا نتائج دراساتهم بما ورد في كلام أهل البيت من خلال مدرستهم (نهج البلاغة والكافي وغيرهما) على شكل أحكام، ليضعوا المسألة في مكانها العلمي الذي تستحقه وصولاً إلى مدبّر الكون ومنظمه[1].

إذا فإن فكرة الألوهية، لدى مدرسة أهل البيت، فكرة قبلية وبعدية معاً، وهي حصيلة معطيات التجربة العلمية التي هي استقراء ناقص في جميع الأحوال، فكيف يمكن أن يقود استقراء ناقص إلى حقيقة يقينية (كلية) كوجود الله سبحانه؟

لقد عالج السيد الشهيد محمد باقر الصدر هذه المسألة بطريقة بالغة الشفافية ليصل إلى نتيجة مهمّة ملخصها: «إنّ الأُسس المنطقية التي تقوم عليها كل الاستدلالات العلمية المستمدة من الملاحظة والتجربة، هي نفس الأسس العلمية المنطقية التي يقوم عليها الاستدلال على إثبات الصانع المدّبر لهذا العالم، عن طريق ما يتصف به العالم من مظاهر الحكمة والتدبير (وحدة النظام التي تقود إلى وحدة المنظم) فإن هذا الاستدلال - كأي استدلال علمي آخر - استقرائي بطبيعته. وتطبيق للطريقة العامة التي حددها الدليل الاستقرائي في كلتا مرحلتيه.

فالإنسان بين أمرين: فهو إما أن يرفض الاستدلال العلمي ككل، وإما أن يقبل الاستدلال العلمي، ويعطى للاستدلال الاستقرائي على إثبات الصانع نفس القيمة التي يمنحها للاستدلال العلمي.

---

(1) أثبت العلم الحديث مقولات الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام في نشوء الكون والتي وردت في خطبته الأولى من نهج البلاغة، بأن الله سبحانه وضع قوانين صارمة في خلقه الكون والإنسان، ووحدة هذه القوانين تدل على وحدة المنظم وأضع هذه القوانين.

العلم والإيمان مرتبطان في أساسهما المنطقي الاستقرائي، ولا يمكن ـ من وجهة النظر المنطقية للاستقراء ـ الفصل بينهما.

وهذا الارتباط المنطقي بين مناهج الاستدلال العلمي، والمنهج الذي يتخذه الاستدلال على إثبات الصانع بمظاهر الحكمة، قد يكون هو السبب الذي أدى بالقرآن الكريم إلى التركيز على هذا الاستدلال بين ألوان الاستدلال المتنوعة على إثبات الصانع، تأكيداً للطابع التجريبي والاستقرائي للدليل على إثبات الصانع.

فإن القرآن الكريم ـ بوصفه الصيغة الخاتمة لأديان السماء ـ قد قدّر له أن يبدأ بممارسة دوره الديني مع تطلع الإنسان نحو العلم، وأن يتعامل مع البشرية التي أخذت تبني معرفتها على أساس العلم والتجربة، وتحدد بهذه المعرفة موقفها في كل المجالات، فكان من الطبيعة ـ على هذا الأساس ـ أن يتجه القرآن الكريم إلى دليل القصد والحكمة ـ بوصفه الدليل الذي يمثل المنهج المنطقي للاستدلال العلمي، ويقوم على نفس أسسه المنطقية ـ ويفضّله على سائر الصيغ الفلسفية للاستدلال على وجود الله تعالى.

هذا إضافة إلى أن الدليل التجريبي على وجود الله أقرب إلى الفهم البشري العام، وأقدر على ملء وجدان الإنسان وعقله بالإيمان من تلك البراهيم الفلسفية ذات الصيغ النظرية المجردة (الدغمائية) التي يقتصر معظم تأثيرها على عقول الفلاسفة وأفكارهم»[1].

أن ترتقي فكرة الألوهية إلى مستوى الحقيقة العلمية، في الفكر الإسلامي، وفي تراث مدرسة أهل البيت، لا بد من أن تمر بطريقها

---

(1) محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، دار التعارف للمطبوعات، ط الرابعة، 1982م، ص469.

الوحيد الممكن وهو العلم المتلازم بالعقل، فليس أمام الإنسان من طريق لليقينيات غيرهما.

يقول الإمام (رض): «إن العقل مع العلم، فقال تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ﴾ (العنكبوت / 35)[1].

هذه الفقرة تمتلك أهميتها من تكثيفها لمنهج مدرسة أهل البيت. العلم يقود إلى العقل، والعقل يبدع العلم، وتلك علاقة جدلية هدفها الرئيسي الوصول إلى الله الذي هو هدف بحث الإنسانية عن علّة وجودها وغايته معاً. ثلاثية الأرق الإنساني برمته: العلم، العقل، الله . . . ثلاث مقولات وضعها الإمام في مرتبة التجريبي المحسوس ضمن مكوّنات العقل وشروطه معاً.

ولكن أين يقع الكشف القلبي بين هذا الثنائي الجذري المتصل باكتشاف الله الموجد والغاية النهائية لسعي الإنسان نحو اكتماله؟

يعرّف العرفان عادة بأنه الوصول إلى معرفة لا تتصل بالعقل وآلية عمله المعروفة في التحليل والتركيب، هذه المعرفة تتم بالكشف المباشر للحقيقة بوساطة رياضة روحية تؤدي إلى الاتصال بحقائق إلهية أو علمية. هذا الكشف مختصّ بالصفوة القادرين على الصبر على هذه الممارسة، ويستخدم مفهوم «القلب» هنا تمييزاً لها عن استخدام العقل وليس لاتصالها بعضلة القلب مثلاً. لكن في العلم نفسه تتم عمليات من الكشف أحياناً لا تتم من طريق التجربة حتى في إطار التجريب نفسه، ويضرب لذلك مثل في عمليات التعلم والإبداع في حل المشكلات مما أطلق عليه في علم النفس مقولة الاستبصار (insight).

ما هو الاستبصار؟ إنه ترجمة لعملية الكشف ببساطة. ويعتقد

---

(1) الكافي: 1/ 62، ح12.

أولئك الذين طرحوا هذه الصيغة على اعتبار أن العقل يعمل في صيغ كبيرة بطريق سد الفراغات ونحوها، أولى من أن يعمل في هذه الصيغ بما تقوم به الطرق العصبية في الجسم من ربط هذه المركز الصغير في المخ بالآخر. لهذا، ففي نظرهم أن كلّ إبداع علمي يقوم على الاستبصار[1] إلى حد كبير.

ويتم الوصول إلى حل مشكلة علمية، أي الوصول إلى معرفة ما عن طريق التجريب والمحاولة والخطأ. لكن الاستبصار لا يلغي مسألة المحاولة والخطأ بوصفها طريقاً وحيداً لحل المشكلات فحسب، بل يضعها مكانها كلياً، بمعنى أن المعرفة أحياناً لا تتم عن طريقي التّحليل والتركيب اللذين هما سمة التعقل، فقد يقوم الإنسان بمحاولات كثيرة العدد للوصول إلى حل مشكلة ما أو إلى إبداع فكرة ما ويُجري الكثير من التجارب، ثم لا يصل إلى أية نتيجة مهما طال الزمن، وحتى باكتسابه الخبرة والمران وبتكوين أعداد كبيرة من الروابط لعناصر تتصل بمواقف تساعد على إيجاد الحلول، وفجأة يهبط الحل، الذي يختلف كليا في إبداعه عن الأجزاء التي أسهمت في تكوينه أو الوصول إليه. فمثلاً اللحن يتألف من درجات السلم الموسيقى، ولكنه لا يوجد في أي من هذه الدرجات إذا أخذت كلاً منها بمفردها على حدة[2]. إنّه صيغة جديدة أو صورة خاصة به وإبداع جديد أسهم به كشف من نوع خاص لم يكن من إنتاج العقل وحده.

لكن هذا النوع من الكشف يظل ناقصاً دائماً إذا لم يتعزّز بالعقل، فكل ما عدا العقل معرّض للخطأ والانحراف. والإمام الكاظم قد جسّم هذه النقطة بهذه الفقرة من حديثه مقرّاً بالفصل بين العقل والقلب من

---

(1) روبرت ودورت، مدارس علم النفس المعاصرة، ترجمة كمال دسوقي، ط1، دار المعارف، بمصر: 1948، ص194.

(2) المصدر نفسه، ص175.

ناحية إمكانية الضلال، يقول: «إن الله حكى عن قوم صالحين أنهم قالوا: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنتَ ٱلْوَهَّابُ﴾ (آل عمران/ 8)، حين علموا أن القلوب تزوغ وتعود إلى عماها ورداها. إنه لم يخف الله من لم يعقل عن الله لم يعقد قلبه على معرفة ثابتة يبصرها ويجد حقيقتها في قلبه، ولا يكون أحد كذلك إلا من كان قوله لفعله مصدّقاً وسرّه لعلانيته موافقاً، لأن الله تبارك وتعالى اسمه لم يدلّ على الباطن الخفي من العقل إلا بظاهر منه وناطق عنه . . .، كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: «ما عبد الله بشيء أفضل من العقل. . .»[1]

الإمام الكاظم عليه السلام يبدو معززاً بنتائج العلم الحديث في وصل القلب بالعقل، ويبدو أنّه يتخذ للقلب هنا معنى النفس تحديداً، وليس أيّ معنى آخر سواه، لأنا نرى في علم النفس الحديث استخدامه للقلب بمعنى العقل حين يقول: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ﴾ (ق/ 37) يعني«عقل». وقال: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا لُقْمَٰنَ ٱلْحِكْمَةَ﴾ (لقمان / 12) قال: الفهم والعقل»[2].

هذه المفاهيم تختلط في القرآن الكريم وفي اللغة العربية كما ألمحنا، والإمام حريص على توضيحها في سياق بحثه في المنهج العقلي.

لدينا إذاً حالة الفصل من جهة والسيطرة من جهة أخرى، فالعقل هو وحده الذي يساعد على أن يعقد القلب على معرفة الله ما دام له مشاركة مهمّة في تلك الوظيفة (أي المعرفة)، فلا غنى لتلك الملكة المسمّاة القلب بمختلف معانيها المفارقة لمفهوم العقل تحديداً للوصول إلى المعرفة، ولولا ذلك لما تمت الإشارة إليها أصلاً، وعلى ضوء ذلك

---

(1) الكافي، 1/ 66، ح12.
(2) أصول الكافي، 1/ 64، ح12.

يمكن أن نستنتج معنى المنحى العرفاني في مدرسة أهل البيت من أنه يوصل العرفان بالعقل حكماً وسيطرة. فإذا كانت القلوب تزوغ وتنحرف وتبتعد أحياناً عن الله ومعرفته الحقة، رغم أنها لصيقة به عرفاناً، فإن العقل هو الذي يعيدها إلى جادة الصواب: «فمن لم يعقل عن الله لم يعقد قلبه على معرفة ثابتة»، «وما عبد الله بشيء أفضل من العقل».

وهنا تبرز إشكالية معنى الإيمان بالله الذي وقر في القلب وصدّقته الجوارح (أو السلوك)، فهل وقر أو استقر في القلب على أنّه النفس، أو الروح، أو العقل، في اشتقاقاته الثلاثة هذه التي وردت جميعاً في مأثورات مدرسة أهل البيت؟

هل توضّح هذه المأثورات، في منهجها العقلي، مفهوم الإيمان أو تحيطه بغموض مقصود؟

تبدو للباحث ـ للوهلة الأولى ـ شبكة من تناقض وانفصال وتقطيع للشخصية الإنسانية الموحدة، التي لا يمكن تقطيعها إلى لغرض البحث (كما أسلفنا) ولا شيء غير ذلك، لكننا وأمام هذا البناء الضخم من تراث الفكر الإنساني أدباً وعلماً وفناً لا نجد مناصاً من فصل هذا الكائن الغامض على التعريف المسمى (عقلاً)، ونقسر أنفسنا على أخبار الرؤوس للحكمة التي يفسرها الكاظم عليه السلام نفسه بالفهم والعقل، ونبحث عن هذا القطع النادر من البشر الذي يتسمون بها، لكي نرضخ لقيادتهم لهذا العالم.

ليس من تناقض في مسار النصوص، فالإيمان هو حالة عاطفية تحايث حالة تعقلية محكمة القبضة عليه، توجّه مساره نحو هدف وحيد هو الله الواحد المتوحد، نحو التوحيد الذي هو غاية إنسانية ثلاثية الأبعاد مع الزمن ماضياً وحاضراً ومستقبلاً . . . وإلا فالإيمان، بوصفه حاجة وعاطفة إنسانية، معرض للشطط مع الهوى، ودروب الضعف

الإنساني، ونفاذ الشر إلى أعماق الذات البشرية، تدفعها إلى إيمان يصل إلى حد الوله بكائنات هي أحياناً من صنع هذه الذات.

الإنسان يؤمن يمن يحب من البشر، بل ويعبده أحياناً . . . خوفاً أو طمعاً أو شهوة أو ضعفاً بشرياً واحتياجاً إلى الحماية. إنها عبادة الانبهار بالمجهول الغامض الجميل. وقد يؤمن بالشمس والقمر والفرعون والعاصفة والذهب، والأقوى. . .

هذا كله يسكن في النفس التي تحمل معنى القلب، على أنها مقر الغرائز الإنسانية ومستوطن التشهي والضعف والقوة وآلاف العواطف المتضاربة التي عبّر عنها الإمام الصادق في حديثه الشهير الذي بدأه: «اعرفوا العقل وجنده والجهل وجنده»[1]، والذي عدّه بعضهم من موضوعات الكافي متأثراً بالفلسفة اليونانية، رغم تهافت هذا الزعم.

النفس عالم فسيح تعزّز بآلاف الكتب وعشرات المذاهب العلمية، تحكمها فيزيولوجيا الجملة الباراسمپتاويه أو شبه الودية، لحركة الانفعالات والعواطف، أما العقل فكائن ساكن متحرك في برجه العاجي، موطن الاتزان والسيطرة والتفكير والتأمل والخلق والإبداع والقرار، يبدو أحياناً في صراع مع النفس في حيز واحد للشخصية الإنسانية، ونتيجة هذا الصراع ـ في غلبة أحدهما على الآخر ـ يتحرك العالم الإنساني لهذا الاتجاه أو ذاك.

والطافي على سطح توجه الأحداث، في عالمنا، يبدو أنّ من له الغلبة هو سلطان الشر الكامن في نفوس أصحاب القرار، في مواجهة الخير الذي يستوطن العقل . . . في هزيمة جلية على صعيد القيم الأخلاقية العظيمة، وفي انتصار مؤزر على صعيد التقنية والتقدم العلمي.

---

(1) م.ن.، 1/69، ح14

بالنتيجة يتكون الإنسان من ثنائية دراسية من جهة، ومن وحدة ممتدة من جهة أخرى، ومن إصرار على الثنائية من قبل الفلاسفة والمتكلمين وأهل البيت، ومحصلة آيات القرآن الكريم المتعلقة بطبيعة المخلوق الإنساني.

هذه الثنائية تترافق مع ثنائية وجودية تتصل بوجود الخير وإرادة خير الإنسانية المتمثلة بالله سبحانه من جهة، وكيان الشر المتجسم بالشيطان الخالد حتى يوم الدينونة بإرادة الله من جهة أخرى.

إن فلسفة الخير والشر، وهما المتموضعان في محيط الإنسان وداخله، تحمل جدلية صراعية، وبنتيجتها يرتدي مصير الكائن البشري ثوب السعادة الأبدية أو الشقاء الأبدي، وهما ليسا شرطاً لسعادة الحياة الدنيا أو شقائها، إن منهج مدرسة أهل البيت يحدد سعادة الدنيا بالزهد فيها عبر اتّباع متطلبات العقل على صعيد السلوك، ليرتقي الزهد في الدنيا إلى مستوى التعقل، وتحتل فلسفة العمل للآخرة والسعادة فيها مرتبة العقل الخالص، الذي يحتقر المتع الزائلة، وصولاً إلى سعادة الخلود في الذات الإلهية في الجنة.

إنها ثنائية لا مناص من التعامل معها في تحليل المنهج العقلي الإسلامي الإمامي، أحدهما يقود الإنسان إلى السعادة والآخر إلى الشقاء. فالعقل الذي هو أحدهما يتسم بالخلود الأبدي؛ لأنه مصدر الذاكرة التي يتم الحساب على أساسها يوم الدينونة، حيث يترتب الثواب والعقاب على أساس أن الذي لا يزوغ ـ وهو العقل ـ لم يستخدم بما يكفي لردع النفس موطن نزعات الشر، وأنه تمّ تغييبه فاستحق التدمير من قبل الله سبحانه على ما سنرى عبر الاشتقاق من القرآن الكريم، بما يدفع إلى طرح أسئلة متجدّدة لا تجد جواباً في حياة مؤرقة تطغى فيها الأسئلة المرهقة للعقل نفسه، والذي يعجز بحكم محدودية العلم فيه عن استخدام مكوناته التعقلية على سعتها للوصول إلى الحقيقة.

وفي سياق جدلية التعقل، فإن مدرسة أهل البيت لها رأي في ذلك يمكن استنطاقه من خلال رائدها الإمام الصادق عليه السلام؛ حيث وضع تصنيفاً للعقول مثيراً للجدل حقاً، عندما سئل عن ماهية عقل معاوية بن أبي سفيان فقال: «تلك النكراء، تلك الشيطنة، وهي شبيهة بالعقل وليس بالعقل»[1].

وهو بذلك منسجم مع مقولة الإمام الكاظم، أو بالعكس، بأن العقل لا يقود إلا إلى الخير، وأنه ما ليس عقلاً في الإنسان يقود إلى عكس ذلك، بمعنى النفس التي هي مستودع الغرائز البشرية ومنفذ الشيطان إلى الشخصية الإنسانية، وهدف وقوع العقاب الإلهي.

يفسّر الإمام الكاظم، ضمن مترادفاته الكثيرة، ما ورد في القرآن الكريم، بـ«الأبصار» أي بالعقول، عندما سئل بما هو سببه بسؤال الصادق في الحديث الآتي: قلت لأبي الحسن عليه السلام: إنّ عندنا قوماً لهم محبة وليست لهم تلك العزيمة يقولون بهذا القول؟ فقال: ليس أولئك ممن عاتب الله، إنما قال الله: ﴿فَاعْتَبِروا يَا أُولِي الأَبْصَارِ﴾»[2]

الإمام يجسّم التعقل بالوقوف مع الحق بشجاعة، ومن امتلك العقل أصبح له موقف من الحياة، وانحاز إلى المبدأ الذي يلائم قناعاته، أما من لم يفعل ذلك فهو منحاز إلى ضد العقل، إلى اللاعقل في ذاته، لهذا لا ينطبق عليه قوله تعالى بما خاطب به أصحاب العقول بالاعتبار.

الإمام يحدّد تخوم العاطفة والعقل في المواقف، ويصل بالنتيجة إلى تعريف التعقل أو العقل في حالة الفعل على أنه موقف من الحياة معبّر عنه من خلال السلوك وليس الكميّة أو الألفاظ التي تجيش في النفوس على شكل حوار لا يستتبع مسؤولية ما أمام الآخر.

---

(1) م.ن.، ص58، ح3.
(2) م.ن.، ص58، ح5.

وهو هنا يقصد النيّة التي إن وجدت سبيلاً إلى التحقق بوساطة العمل عمدت إلى ذلك، ولا يناقض ذلك مبدأه في التقيّة، وأولئك هم الصفوة القلائل دوماً.

نظرية الصفوة

يقول الإمام: «ثم ذم الله الكثرة فقال: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ (الأنعام/ 116)، وقال: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (لقمان/ 25) وقال: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّن نَّزَّلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ مِنۢ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (العنكبوت: 63)، ثم مدح القلة فقال: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ﴾ (سبأ/ 13)، وقال ﴿وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾ (ص24)، وقال: ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَٰنَهُۥٓ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَن يَقُولَ رَبِّيَ ٱللَّهُ﴾ (غافر: 28)، وقال: ﴿وَمَنْ ءَامَنَ وَمَآ ءَامَنَ مَعَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ (هود / 40)، وقال: ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الأنعام/ 38)، وقال: ﴿وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (المائدة / 103)، وقال: ﴿وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (البقرة / 369)»[1].

هذا الحديث المهم ـ وإن لم يخصّص الأمة الإسلامية تحديداً بالخطاب ـ يقسم البشر إلى شطرين (بمن في ذلك المسلمون): الصفوة العقلاء، والرعاع أصحاب التقليد والابتاع، فهل تتّصف هذه النظرة إلى الأمة بالإنصاف حتى وإن أخذت على ضوء آيات القرآن الكريم؟!.

تحديدات الإمام تقودنا إلى بحث مرهق في جدلية الوجود الإنساني برمته، غايته أسبابه، تشكيلاته التي اتخذها منذ فجر التاريخ، وأخيراً سيادة الشر والشرك واللاعقلانية، ومسألة الضرورة الحتمية في وجود الأشياء لهداية البشر (البشر جميعهم) على ضوء العقل.

---

(1) م.ن.، 1/ 92 و 93، ح12.

هل يطلق الإمام صرخة تحذير من هزيمة الخير والعقلانية في هذا العالم بسبب قلة الذين يتمتعون بهاتين الصفتين من البشر؟

الصّفوة، في هذا الاعتبار، هم الذي يمتلكون النظرية والتطبيق معاً، ولقلّتهم فإن ظاهر نظرية الإمام (رض) هو فصل الأفراد الصفوة عن الأمة، واعتبار حركة التاريخ هي فعل هؤلاء الأفراد وإبداعهم. وإن في مجال التبشير أم في مجل العلم، بحيث تصبح الأمة أو تتحول إلى ذيل للتاريخ وليس فاعلاً فيه.

من تحليل النصوص، يمكن أن نضيف نه ليست الصفوة امتلاكاً للنظرية والتطبيق فحسب بل هي فوق هذا وذاك، حالة من الاقتراب من الكمال في العلم والسلوك .. حالة اتصال بالمطلق الكلي القدرة؛ هذا فينظر الإمام عند تحليله آيات القرآن الكريم وبما يتصل بالمؤمن الحق ... وبالتالي ليس شرطاً لهذا المؤمن الحق الممتلك للنظرية والنطبيق أن يكون فاعلاً في مجتمعه، يحتل مركز القيادة فيه ما دامت الكثرة ليست كذلك، فقد يكون محارباً مضطهداً معذباً، وهو يعمل على نشر الدعوة والتبشير.

وإذا نفذنا إلى عمق منهج الإمام، في النصوص السالفة، فإننا نجده يسعى إلى تأسيس عقلنة نظرية الإمامة في مدرسة أهل البيت بالاستناد إلى نصوص القرآن الكريم. وفي جميع الأحوال علينا الإقرار بأن من العناصر التي حدّدها القرآن في القلّة البشرية: الشعور، الإيمان، العلم، العقل، الشكر، التميّز باستشفاف المستقبل والاتصال بالله ... الخ.

إن هذه العناصر تمتلك مزية التفاوت في تواجدها في الناس. لأنها بحد ذاتها أبرز روائز التقييم للبشر. إنها ميزان القياس بين هذا وذاك في

الرفعة أو الانخفاض، في السمو أو الاعتيادي المتكرر في الغالبية العظمى، إنها ما يميز الفنان من الفحّام كما يقول أرسطو.

والإمام عليه السلام يعلم أن نظرية الإمامة، في مدرسة أهل البيت، مؤسسة على الصفوة من بيت النبوّة، وهو يعلم أيضاً بالاثني عشر إماماً عليهم السلام، والغيبة الأخيرة، لهذا فإن استنتاجاته من خلال آيات القرآن الكريم تتعلق تحديداً بالمستقبل الأبعد من وجود الأئمة (رضي الله عنهم)، إنها تتعلق بقيادة الصفوة من حكماء الأمة المقبلين في زمن الغيبة، وهو يصل الحالتين عبر الآيات بأن العقلاء المؤمنين العلماء القلّة هم الذي عليهم أن يتحملوا مسؤولية قيادة الأمة إلى آفاق بعيدة من الزمن لا يعلمها إلا الله، لكنه مع ذلك يرى أن الله سبحانه يعزّي القلّة العاقلة المعذّبة برسالتها المرهقة نحو الأمة، بأنّها الأفضل والصفوة والأقرب إلى نعيم الله سبحانه، تماماً كتعزيته لرسله، ومنهم محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله وسلم، بسرد قصص الأنبياء وعذاباتهم ـ وانتصاراتهم أيضاً ـ في القرآن الكريم.

لقد اختلفت المراتب والدرجات في الدنيا والآخرة تبعاً لذلك حكماً ﴿وَجَعَلْنا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْض دَرَجات﴾، وليس من شك أن نظرية ولاية الفقيه في مدرسة أهل البيت اشتقت من إرشادات على ضوء نصوص كالتي جاءت من حديث الإمام الكاظم.

إن صفة التعقل واستخدام العقل، بوصفها حالةً، هي فرع من السعادة المذهلة والعذاب المرهق في آن واحد معاً، والصفوة الذي يتّصفون بجدارة حملهم لذلك ـ كما اشتق الإمام صفاتهم من آيات القرآن الكريم ـ هم الذين استطاعوا في زمنه الثبات أمام أعتى صنوف الإرهاق والعذابات والاضطهاد والملاحقة، لأنهم بعقولهم التي أوصلتهم إلى الإيمان بحق الأئمة في قيادة الأمة إلى الخير والسعادة، أثبتوا الفهم لواقع الإسلام عبر النصوص (ظاهراً وباطناً)، ولا يعقل ذلك إلا العالمون . . .

والذين هم في الآن نفسه، زهدوا في الدنيا السريعة الزوال العابرة كالريح العاصف، واختاروا الآخرة بإرشاد عقولهم، تماماً كاقتدائهم بالإمام علي بن أبي طالب عليه السلام. قطب العاقلين بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، تعقّل راهن الدنيا لا يقود إلا إلى فهم الزمن الذي هو الله، والذوبان في ذاته في خلود هو السعادة الأزلية التي لا تشكّل الحياة الدنيا منها إلا التماعة برق في النور السرمدي الهائل الذي لا ينتهي. فكم من البشر بإمكانه تعقّل ذلك وفهمه واستيعابه إن لم يكن من أولي العزم، وأولئك بحساب الكم مجرد ثُلَّةٌ مِّنَ ٱلْأَوَّلِينَ * وَقَلِيلٌ مِّنَ ٱلْآخِرِينَ (الواقعة/ 13 و14)، تلك سنة الحياة كما أرادها الله . . . الأمانة التي عرضها على السماوات والأرض فأبين أن يحملنها . . . وحملها الإنسان . . . ورغم أنّه حملها فإنه سبحانه يصفه بالجهول الظلوم، رغم محبته لهذا المخلوق ورحمته الهائلة له . . . شعور المطلق الغامر تجاه ذرات الهباء السابحة في كون فسيح أزلي ليس له حدود. وتلك هي مجرد التماعات ضئيلة في أفكار ربما أرادها الإمام في حديثه عن القلّة في معرض من حديثه عن أولي العقول وجبروت العقل، وكان هذا المعرض مثيراً للغرابة والدهشة معاً.

نماذج من السلوك العاقل

يقول الإمام موسى بن جعفر عليه السلام في سياق حديثه موضع البحث: «قال الحسن بن علي عليه السلام: إذا طلبتم الحوائج فاطلبوها من أهلها، قيل : يا ابن رسول الله، ومن أهلها؟ قال: الذين نصّ الله في كتابه وذكرهم فقال: ﴿إِنّما يَتَذَكَّرُ أُولُو الأَلْبَابِ﴾. قال : هم أولو العقول.

وقال علي بن الحسين عليه السلام: مجالسه الصالحين داعية إلى الصلاح، وآداب العلماء زيادة في العقل، وطاعة ولاة العدل تمام العز،

واستثمار المال تمام المروءة، وإرشاد المستشير قضاء لحق النعمة، وكف الأذى من كمال العقل، وفيه راحة البدن عاجلاً وآجلاً»[1]

بإسناده إلى الأمامين الحسن وزين العابدين ثم الإمام علي، يكمل الكاظم حلقة الاقتباس لإكمال رسم ملامح المنهج العقلي على صعيد السلوك.

أولو العقل هم الأكثر غيرية من غيرهم، لذا تراهم يلبون حاجة الآخرين إن طلب منهم ذلك، ويفهم من ذلك أنهم الأبعد عن الذرائعية أو البراغماتية ـ رفض تلبية حاجة الآخر من دون توقع مقابل مادي منه ـ ليوضع العقل (الذي هو الخير) في مواجهة مبدأ المنفعة، هذا ما يفهم من حديث الإمام الحسن عليه السلام المهم على صعيد ربط الغيرية بالتعقّل. إن تلبية حاجات الآخرين من أسمى مهمّات فعل التعقل في السلوك الإنساني، فهو ليس عملاً عاطفياً. ومنهج أهل البيت يعدّ العقل منبعاً لهذا الخير الذي يدفع إلى خدمة الآخرين من دون مقابل.

لماذا يحتل حديث كهذا تلك الأهمية البالغة؟

إنّ ذلك ينبع من أنّ مذهب المنفعة من أخطر المذاهب الفلسفية على مقولة القيم الأخلاقية، فهو يرفضها بالمطلق، فليس هناك أخلاق بل هناك عملياً تبادل للمنافع.

هذا الرفض تبلور مذهباً أو منهجاً فكرياً في العصر الحديث، رغم قدمه الموغل على صعيد السلوك. والخطورة هناك تكمن في فلسفة التبادلية، وتدمير فعل القيم الأخلاقية المرتبطة جذرياً بفعل السلوك العاقل (وليس العاطفي) لدى الإنسان.

ولم تكن مصادفة أنّ موطن تطوّر نظرية المنفعة كان في الولايات

---

(1) الكافي، 1/ 68، ح12.

المتحدة الأمريكية ـ رغم أن ميكيافيللي عُدّ واضعاً للأسس في فن السياسة، وهو إيطالي ـ وقد جاء ترسيخ نبذ القيم المثالية في الأخلاق عند وليم جيمس وجون ديوي هناك، ثم إيجاد الأرضية الصالحة للتطبيق في أميركا، لتصبح رمزاً للشر في هذا العالم انطلاقاً من النصف الثاني للقرن العشرين، ولتكون قاعدة للسلوك البراغماتي واستعباد البشر ونظرية القوة المتصلة بالمنفعة الذاتية المطلقة من دون اعتبار لمصالح الآخرين، تماماً في اتجاه معاكس للنبوّات وأفكار الأديان السماوية.

لقد كان الرسول والأئمة قدوةً في سلوك الغيرية، بذلوا في سبيل الآخرين كلّ ما يمتلكون (أحياناً)، وظلوا الأبرز على صعيد النظرية والتطبيق لعلم الأخلاق ضمن رموز الصفوة الإنسانية على مرّ العصور. ويعدّ الإسلام وسلوك المرتبطين به من العظام من رموزه، الذين تمثلوا الأيديولوجيا مثالاً ساطعاً على النظرية والتطبيق بالتلازم، لولا ذلك لما أتيح لهذين الدين أن يكتسب الخلود والانتشار واقتحام المستقبل، الأمر الذي يخيف ـ حقيقة ـ حاملي دين النخب والمهيمنة في العالم (المسيحية السياسيةن واليهودية الصهيونية)، الذين وضعوا الإسلام في قائمة الأهداف المطلوب تحطيمها وتدميرها أيديولوجيا واجتماعياً، تحت خانة الإرهاب.

معلوم أن هناك نهوضاً إسلامياً يحمل على كاهله ـ على اختلاف المشارب ـ مهمة محاربة النخب المهيمنة ـ تلك ـ على العالم، من خلال طرح المبادئ والقيم الاجتماعية الكبرى وبالتلازم مع الكفاح المسلح، في مواجهة البراغماتية المسيطرة.

إن أبرز مظاهر السلوك العاقل، أيضاً، كما ورد عن الإمام الرابع علي بن الحسين عليه السلام، مجالسة الصالحين والعلماء والاقتباس من أدبهم وتجاربهم في الحياة، ثم طاعة ولاة العدل.

لقد وردت هذه الفقرة في خاتمة حديث الإمام الكاظم عليه السلام، إن طاعة ولاة العدل في فعل التعقل يقابلها حكماً عصيان ولاة الظلم في هذا السلوك، ليبدأ عكس ذلك في تصنيف السلوك غير العاقل؛ أي طاعة ولاة الظلم والاغتصاب. إنه مبدأ عام تشريعي ليس له علاقة بنظرية التقية، فهو تلخيص مكثف لنظرية مدرسة أهل البيت السياسية، وقد وردت هنا بالشكل الإيجابي (الطاعة)، وليس السلبي (المعصية) عاكسة بجلاء طبيعة عصر الإمام الرابع وأسلوبه في العمل والتنظير.

ولكن لماذا وضع الكاظم (سلام الله عليه) هذه المقولة في خانة السلوك العاقل؟ بينما وضعها زين العابدن عليه السلام، في خانة «تمام العزة». الكاظم عليه السلام يعقلن المقولة وعلي زين العابدين عليه السلام يسّيسها، والفارق في الحالتين طفيف ومع ذلك مهمّ.

تعزيز العدل ودعم الحاكم العادل صفة المجتمع الصالح والراقي اجتماعياً، وداعياً للتقدم والسعادة للمحكومين، والعدل هدف أساسي من أهداف الجمهورية الفاضلة، وقمة القيم الأخلاقية وصلب علم الأخلاق. هذا المفهوم يرتبط بمطلقات هذا العلم، بؤرة التبشير الأخلاقي عبر العصور بؤرة الأخلاق العملية، وعنوان للسلوك الإنساني الصحيح. وهو في الأيدلوجيا الإسلامية فرض إنساني شامل: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَـٰنِ﴾ (النحل / 90) و ﴿إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ (الحجرات / 13).

وفي علم كلام مدرسة أهل البيت يأتي مفهوم العدل الإلهي في البشرية، وفي التطبيق الاجتماعي على الأرض بين الناس، قمة جدل هذه المدرسة الكلامي، وقد ورد في الفلسفات الأوروبية الحديثة ـ وبخاصة لدى كانط ـ سندا رئيسياً للفعل الأخلاقي العاقل . . (أن تعامل الآخر كما تعامل الإنسانية في ذاتك): «إنه مبدأ فعلي، وبالتالي الفعل

الذي أقوم به تبعاً لهذا المبدأ إنما يكون أخلاقياً من حالة واحدة، وواحدة فحسب، هي أن أراني قادراً على أن أريد له أن يكون قانوناً كلياً»[1]، أي يشمل الإنسانية كلها، فالعدالة قيمة مطلقة لا تتجزأ وتطبق إسلامياً على العدو والصديق معاً «فهي ليست نسبية» ويدخل فيها عملياً « قانون التعامل بالمثل» الشهير. ومع ذلك فقد أورد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حديثاً عن منهج السلوك الأخلاقي العاقل للمسلم قائلاً: «لا تخن من خانك» في ترسيخ لمبدأ أساسي ، وهو أن لا ينحدر المسلم ـ حتى ضمن مبدأ التعامل بالمثل ـ إلى درك تحطيم القيم الأخلاقية الكبرى التي أقرّها الإسلام.

ضمن ملامح عصر الإمام الكاظم عليه السلام اقتضاء السلوك العاقل عصيان ولاة الظلم، ولم يدرج الإمام هذه القضيّة، بهذا النص، في حديثه ليكتفي بعكسها إكمالاً لنظريته في منهجه العقلي، حتى يتعدّى التنظير السياسي المباشر، أو بالأحرى التحريض على ولاة الظلم، والذي كان له مكان آخر في أحاديثه المنقولة عنه في الكافي أو غيره، تأييداً لمقولة: إن في العدل السياسي خلود الدول والعهود، وفي الظلم خرابها. وتلك حقيقة تؤشر عبر التاريخ إلى المنهج العقلي.

ويستكمل الإمام الكاظم عليه السلام عن الإمام زين العابدين ثلاثية عقلانية تكمل الإحاطة بصفات عصره، وهي: استثمار المال، إرشاد المستشير وكفّ الأذى.

هذه الثلاثية الاقتصادية الاجتماعية تفتح الآفاق على مناقشة جوانب من نظرية مدرسة أهل البيت بعامّة، وتسلط الضوء على أفكار للإمام الرابع عليه السلام بخاصّة، وهو الذي عرف عن استثمار الأموال ـ

---

(1) عمانوئيل كانط، نقد العقل العملي، ترجمة محمد سلامة، دار الكتب العلمي، بيروت: 1984، ص112.

كما أسلفنا ـ في أنواع من التجارة، بل لعلّه الوحيد بين الأئمة في ممارسته لذلك.

إن مناقشة الجانب الاقتصادي من زاوية العقلنة لا يمكن اختزاله في بحثنا وإيفاءه حقه، ولمعرفة أنه يحتل أهمية بالغة في النظرية الاجتماعية لمدرسة أهل البيت، يمكن الرجوع إلى أبحاث متميزة للسيد الشهيد محمد باقر الصدر في كتابيه اقتصادنا، والبنك اللاربوي في الإسلام[1].

المثير للاهتمام، في المنهج العقلي هنا، هو تصنيف السلوك الإيجابي للإنسان ضمن السلوك المتّصف بالعقلانية. فإرشاد المستشير، وكذلك كف الأذى هما سلوكان أخلاقيان إيجابيان. فمن خلال استعراض مجمل الحديث نجد أنه يقدم نوعي السلوك العقلاني السلبي والإيجابي في إطار واحد، وفيهما السلوك الأخلاقي الإيجابي والسلبي، والعقلاني المحض الإيجابي والسلبي. فالصمت، والوحدة والاعتزال، على سبيل المثال، لا الحصر، عقلية سلبية، والامتناع عن الأذى، أو كف الأذى بالامتناع عنه، والامتناع عن الكذب أخلاق سلبية، بينما إسداء النصيحة والمشورة، وقول الصدق (موقف مباشر)، وتحقيق العدالة أو الإعانة عليها عمل أخلاقي إيجابي، وقد يصنّف في العمل العقلي، إلا إذا قبلنا نظرية: إنّ كل عمل أخلاقي هو عمل عقلاني، وتلك مقولة لا تتسم دائماً بالدقة، فالصدق (المشار إليه) مثلاً قد لا يتسم بالعقلانية في بعض الأحيان والظروفن والتقية المنبثقة من التعقل قد تعاكس الأخلاق في كثير من الأحيان، وحتى الإيجابية في السلوك الاجتماعي، بوصفها فعلاً أخلاقياً قد تأتي معاكسة للتعقل إذا أدّت

---

(1) زهير غزاوي، النظرية الاقتصادية لدى الإمام الصدر (البنك اللاربوي في الإسلام) مجلة النور، لندن: العدد 1996.

للاستغلال الإنساني ـ وبخاصة في عملية الاستثمار المالي ـ الذي ترفضه القيم الأخلاقية المتصلة بالعدالة، والتي عالجتها نصوص كثيرة في النسة النبوية.

وفي الواقع، تظل الإيجابية في السلوك على الصعيد الاجتماعي أكثر أخلاقية دائماً، وقد مدحتها السنّة النبوية في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه (والعملان إيجابيان) فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»، وأضعف الإيمان يقلّ في القيمة كثيراً عما سبقه في الإيجابية (الشجاعة)، بل إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر»، ويقول أيضا: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» وهو يفسّر دائماً برفضه طاعة ولاة المر إذا لوحظ لديهم مخالفة لأي من تعاليم الإسلام الأساسية، ويقول: «المؤمن القوي خير من المؤمن الضعيف». طبعاً القوي بالموقف الإيجابي وليس بجسده وصحته، المؤمن القادر على قول كلمة الحق، الذي يغيّر المنكر بيده، والذي يقدم النصيحة، ويكفّ الأذى ويساعد أو يعزز في إحقاق العدالة بدعم ولاة العدل ومساندتهم ومحاربة ولاة الظلم.

الموقف الأخلاقي الإيجابي تحديداً هو موقف السلوك الظاهر الذي يتم التقييم على أساسه، واستناداً إلى الايديولوجيا الإسلامية، فهو الموقف المعزز أيضاً بالنيّة أو القصد. وهو الموقف الذي تتفق عليه المذاهب الأخلاقية الإنسانية جميعها ـ حتى البراغماتي المنفعي باعتباره يحقق ذات الإنسان على الأقل ـ، فالسلوك الأخلاقي الإيجابي (وهو يتسم بالعلنية غالباً) يقف دائماً في الذروة من التقييم الأخلاقي ـ وفي اعتقادنا أنه صفة الإنسان المناضل الذي يستحق الخلود تاريخياً ـ لأنه غالباً ما يكلّف سالكه دفع ثمن باهظ (بما في ذلك حياته نفسها أحياناً)، والمناضلون، أمثال هذا الإنسان، هو الذين يصنعون التاريخ الإنساني أو

يشكّلون منعطفاته المهمّة، ومنهم الأنبياء والمفكرون الكبار. وكان الأئمة عليهم السلام من أصحاب هذا السلوك الإيجابي العقلاني والأخلاقي معاً، حتى عندما رفضوا «قيادة» الثورة ضد السلطة العباسية الظالمة.

العلمانيّة والفكر الدينيّ في العالم المعاصر

د. همايون همتي

تنويـه

يدور موضوعُ هذه المقالة حول صِلة العلمانيّة بالفكر الدينيّ في مجتمعاتنا الإسلامية، يستقرئ المؤلّفُ مبادئَ العلمانيّة، بعد أن يفرغ من بيان الاختلاف بين العلمانيّة، بوصفها مذهباً فكرياً قائماً على أساس مبادئَ خاصة، والتّعلمُن بوصفِه ظاهرةً وواقعاً خارجياً؛ فمن جملة الدعائم التي قامت عليها العلمانيّة: أصالة العقل، أصالة الإنسان، نسبية المعرفة والأخلاق، الانسلاخ عن التراث، بل ومناهضته، الإباحية والحرية المطلقة، الاعتماد المفرط على العلوم التجريبية. وفي الخاتمة يعمد الكاتبُ إلى دراسة نظرية عَقلَنة العالم والدّين التي قال بها «ماكس فيبر» دراسةً نقديّة، ترى أنّ خطأ فيبر يتلخّص في خلطه بين «السّرّ» و«المجهولة» وكذلك في تعريفه للدّين على أساس «السرّ».

موضوع البحث

الحديثُ عن العلمانيّة وأثرها في الفكر الدينيّ يمكن أن ينطلق من زاويتين: الأولى عالميّة، والأخرى محليّة، يؤخَذ فيها بعين الاعتبار وضعُنا الخاصّ وطبيعة بنيتنا الثقافية والدينية والفكرية، غير أنّي أُركّز هنا

اهتماميَ على الاتجاهات والتيارات الفكرية التي عملت بعضُ الفئات والشخصيات على ترويجها في مجتمعنا مؤخّراً، من خلال إطلاقها كلماتٍ وأحاديثَ أدّت إلى تداعيات متناقضة، وأثارت بعضَ التوتّر في أوساط المجتمع، كما دَعَت لظهور بعض الغموض والتصوُّرات المتقاطعة المثيرة للجدل، وأفرزَت مجموعةً من التساؤلات لدى جيل شبابنا الصاعد.

أحاول، بدوري، أن أُسهم في تسليط الضوء على بعض الحقائق وإماطة اللثام عن ذلك الغموض، مستعرضاً، إلى جانب ذلك بعض السبل الكفيلة بمعالجة جملة من تلك الإشكاليات.

العلمانيّة وصلتها بالفكر الدينيّ

والسؤالُ الأساسيّ الذي يطرح نفسَه على بساط هذا البحث هو: ما هي العلمانيّة، وما هي صلتها بالدّين والفكر الديني؟ واضح أنّ الإجابةَ عن هذا السؤال تتطلب منّا الوقوف، أوّلاً، على معنى كلّ من العلمانيّة والدين، ليأخذ بحثُنا مجراه الصحيحَ والطبيعي، ثم لا بدّ بعد ذلك من التعرف إلى أسس العلمانيّة ومبادئها، تمهيداً لدراستها ونقدِها بصورة منهجية.

اشتقّت لفظةُ (Secularism) وكذلك (Secularization) اللتان تعنيان (العلمانيّة، التعلمن) من المفردة اللاتينية (Secularize)، وقد استُخدمت هذه اللفظة في اللغات الأوروبية، لأوّل مرة، أواخر القرن السادس عشر، وأوائل القرن السابع عشر في معاهدة وستفاليا[1]، فكان يراد من

---

(1) صلح وستفاليا (Peace of Westphalia)، اسم يطلَق على سلسلة معاهدات دارت المفاوضاتُ في شأنها عام 1648م في مقاطعة وستفاليا (الواقعة شمال غرب ألمانيا)، وقد أنهت هذه المعاهداتُ حربَ الأعوام الثمانين التي خاضها النذرلنديون من أجل التحرّر من الحكم الأسبانيّ، وحرب الأعوام الثلاثين التي اتّسمت بطابع مذهبيّ=

إطلاقها آنذاك خروجُ المؤسّسات والأراضي التي كانت خاضعةً لنفوذ الكنيسة من إشرافها وحاكميّتها، وإخضاعها لسلطة سياسية لا دينية ومؤسسات حكومة عامة لا علاقة لها بالكنيسة[1].

بهذه الدلالة كانت تستخدم كلمة (Secularize)، وشاع استعمالُها بين الناس، آنذاك، في موارد التمييز بين ما هو دينيّ مقدّس وبين ما هو دنيويّ وإنسانيّ غير مقدّس. أضف إلى ذلك أنّ الكنيسةَ نفسَها كانت قبلَ ذلك تطلقُ كلمةَ (Secular) أو «القسّ العاميط، على من يعمل من القساوسة في المراكز والمؤسسات غير الدينية وغير التابعة للكنيسة، فكانت هذه اللفظة تُستعمل وصفاً للقساوسة من هذا النمط.

ثم أخذت الكنيسةُ تطلقها على القساوسة ورجال الدين الذين أعفَوا، أو تحرروا من التزامهم بخدمة الكنيسة، أمّا في القرن العشرين، فقد اكتسب هذا التعبير صبغةً ومعنى آخرَين؛ إذ أخذ علماءُ الاجتماع يطلقونه على مجموعة الظواهر والتحوّلات التي خرجت فيها الأمورُ والمؤسسات الاجتماعية من سيطرة السلطات والمرجعيات الدينية الرسمية، وأُخضعت إدارتُها لأساليبَ عقلانية وغير دينيةٍ وعملية وتجريبية ودنيوية، بدلاً من أحكام الدين وضوابطه[2]. ولقد كان مصطلح (Secularization) متداولاً لدى متقدّمي علماء الاجتماع مثل أوغست كونت (1857 ـ 1798)، فقد كان يستعملُه للتدليل على ظاهرة يجري خلالها تَمايُز بعض المؤسسات الاجتماعية المختلفة عن بعضها الآخَر، بصورة تدريجية، لتصبح أكثر

= (كاثوليكيّ ـ بروتستانتيّ) مسيحيّ، وقّع على هذه المعاهدة مندوبون عن الإمبراطورية الرومانية وفرنسا والسويد والإمارات البروتستانتية التابعة للأمبراطورية الرومانية (التحرير).

(1) تراجع المقالة (Seculatization) بقلم برايان وبلسون في ج13 من **الموسوعة الدينية**، بإشراف ميرشيا إلياده.

(2) المصدر نفسه.

تحرُّراً من السلطة الدينية التي كانت أكثرَ خضوعاً لها، ولهذه الفكرة خلفية نجد بداياتِها في نتاجات أخرى، كما في أعمال مكيافلّي وماكس فيبر، حيث حظيَت آراءُ الأخير، في هذا المجال، بشهرة واسعة النطاق.

لقد اقترحَت جملةَ مفردات وتعابيرَ لتفسير المصطلح (Secularization) منها: النزوع الدنيوي، الدنيوية، فصل الدين عن الدنيا، الشمولية، اللادينية، الإلحاد، اللاقدسية، وهي عباراتٌ تشترك جميعُها في رفض الدين والقدسية والصدّ عنهما، فالتّعلمُن ظاهرة، أو حركة، تتبنّى إقصاءَ الدين عن مسرح الحياة، وتقليصَ نفوذه في المجتمع؛ أمّا العلمانيّةُ فهي إيديولوجيّةٌ ظهرَت بعد النهضة الأوروبية ووُلدت في رحم الحركة التنويرية[1]، وهي تعني الدنيويةَ، اللادينية، الإلحادَ، الإعراض عن الدين، تنحيةَ الدين، والشعور بالغنى عنه، ففي حين أنّ التعلمنَ (Secularization)، ظاهرةٌ وحدثٌ خارجيان، فإنّ العلمانيّةَ (Secularism) رؤيةٌ تقرر أنّ الإنسانَ غنيٌّ عن القيم الدينية وعن الأخلاق والمعنويات والفضائل الدينية وتعاليم الوحي.

إنّ تعلمُنَ الدين ظاهرةٌ انبعثَت من وسط المجتمع والواقع المعيش، ولا تنتمي إلى عالم الفكر والمعرفة، أمّا العلمانيّة فهي إيديولوجيةٌ تنتمي إلى عالم الفكر والمعرفة، ولا ينبغي الخلطُ بين الاثنين.

إذن علينا، أولاً، أن نميّز بين هذين المفهومين تمييزاً دقيقاً، فالعلمانيّة مذهبٌ أو منهج فكريّ يقوم على أساس مجموعة من المبادئ والمتبنيّات النظرية الخاصة، التي سنشير إلى جانب منها لاحقاً، أمّا التغيّرات التي تسوق الدينَ نحو هامش المجتمع وتصيبُه بالانحطاط والاضمحلال وتحدّ من قدرته وسيطرته ونفوذه، وتحبسه في نطاق فرديّ، أو كما يسمّيه بعضُ علماء الاجتماع الغربيين المعاصرين

---

(1) انظر: فلسفة التنوير، إرنست كاسيرر.

بخصخصة الدين (Privatiaztion)[1]، وتنفيه عن مسرح الحياة، فتلك ظاهرةٌ يُطْلَق عليها تَعلمُنُ الدين، أي تنحيةُ الدين عن التدخّل في الاقتصاد والسياسة والحكم ومنهج الحياة، وتجريدُه من دوره في صياغة العلاقات الاجتماعية والقيم وقوانين الزواج والطلاق ومبادئ الحرب والسلام، فلا يعود له حضور في المجتمع، وقد يُطلَق أحياناً على هذه الحالة تساهلاً ومجازاً «عقلنة الدين»[2]، وهو تعبيرٌ غامض ذو حدّين ينطوي على مغالطة، كما سنشير إلى ذلك بعد قليل في نقدِنا لنظرية ماكس فيبر إشارةً ولو مقتضَبة، أو قد يطلق عليها أحياناً «إفراغ الدين من القدسية» (Decacralization)، أو «إزالة الغموض عن الدين» (Demystification)[3]. فقد استُخدمت اللاقدسية، والدنيوية،

---

(1) انظر: مقالة (Siciology of Religion) بقلم ونستون ديفس، في ج13 من **الموسوعة الدينية**، بإشراف ميرشيا إلياده، وقد تُرجمَت هذه المقالةُ إلى الفارسية مع مقالات كثيرة أخرى في مجال المعرفة الدينية وفلسفة الإيمان، وطبعة في كتاب حمل عنوان «**المعرفة الدينية التطبيقية والعرفان**».

(2) يعود هذا التعبير لماكس فيبر. انظر: فرهنك جامعة شانسي، نيكلاس آبراكرامبي، استفن هيل، برايان اس، ترنر، ترجمة حسن بويان، انتشارات جابخش، 1988، ص313.

(3) استعمَل هذا التعبيرَ هارفي كوكس في كتابه المعروف (The Secular City)، حيث عدّ ظهور مفهوم المواطَنة والاعتماد على حقوقها، بدلاً من الواجبات الدينية، وكذلك اقتصار الدين على الجانب الشخصي، حتى يصبح أمراً ليس للدولة حق التدخل فيه عادة. هذا كله من سمات التعلمُن، معتقداً ـ إضافة إلى ذلك ـ أنّ فصل الدين عن السياسة من ضرورات العلمانية في مجال السياسة. وقد أشار كوكس في تحليله للعلمانية وظاهرة التعلمن إلى المحاور الآتية: الموقف من الجانب المعنوي، فصل المؤسسات الدينية عن المؤسسات المدنية، الحد من سلطة الدين ومرجعيته، تطوّر إدراك الإنسان ورؤيته إزاء العالم، القضاء على الرؤية الدينية للعالم، ونبذ الأساطير الخارقة والرموز المقدّسة وحتمية التاريخ، والخلاصة: إزالة القداسة عن المجتمع والعالم، ونوّه إلى جانب ذلك بتحويل الفكر إلى وسيلة، والحد من الارتباط العاطفي بالعالم، ونبذ التفسير الديني والمعنوي لغاية الحياة، معتبراً أنّ أغلبَ هذه الأمور سماتٌ بارزة للتعلمُنِ، أو هي من الأسس الإيديولوجية للعلمانية، وقد بحث ذلك كله بالتفصيل في كتابه ذاك الواسع الصيت.

واللاتديُّن، ونزع القدسية، وما إلى ذلك من مرادفات للدلالة على تيار العلمنة.

وهنا ينبغي الإلماحُ إلى نقطة تساعد في إيضاح البحث، وهي أنّ الدين، في نظر باحثي الغرب، بما في ذلك أغلب باحثي الأديان المعاصرين، قد هبط إلى مستوى شعور مجرى لا يتعداه إلى بُعد آخر، فلم يعد الدينُ لدى المجتمعات الغربية اليوم نظاماً عملياً ونظرياً شاملاً، ومنظومة أخلاقية وعقدية متكاملة، لذا فانطباعهم عن الدين يختلف تماماً عن انطباعنا نحن المسلمين، فنحن نرى أنّ الإسلامَ دينٌ شامل متكامل تكفّل بضمان سعادة الدارَين معاً، وله حضور واسع في مناحي حياة الإنسان كافّة، سواءٌ المادية والمعنوية أم الفردية الاجتماعية، من خلال مجموعة الأحكام والقوانين الشاملة لتلك الأبعاد كافة، متجاوزاً بذلك حدود الشعور الفرديّ. في حين يراه الغربُ شأناً شخصياً، ليس أمراً اجتماعياً أو نظاماً للحياة، ومذهباً فكرياً وعقدياً.

هذه هي «ظاهرة خصخصة الدين» التي نوّه بها علماءُ الاجتماع، أمثال تالكوت بارسُنس، لقد تنكّرَت أغلبُ النظريات المتداولة بشأن الدين لوجود مضمون معرفيٍّ له، أو تغافلت عن وجوده، وعليه، لم يعد الدينُ عندهم يمثّل بنيةً عقدية معرفية، بل هو قضية تابعة لذوق الفرد ومشاعره الشخصية[1]، تماماً كرغبة أحدنا في بعض الأطعمة أو إعراضِه عنها، وهذا أمر لا يترتب عليه مدحٌ أو ذمّ، فلكلّ منّا الحق في أن يرغب

(1) في هذا الصدد يمكن مراجعة الكتب المنهجية الكثيرة المعدّة باللغات الأوروبية لطلبة علم الأديان، كما أنّ الكتبَ المختصّة بفلسفة الدين تتناول عادة التعريفات المقترحة للدين. كما يمكن للقارئ المتابع أن يراجع مصدرَين مفيدين في هذا المجال للغاية، هما:

The World's Religions (ed), Stewart Sutherland, Leslie Houlden, peter Clarke, Friedhelm Hardy, London 1988.

The Philosophy of Religion, Ninian Smart. London 1970.

في طعام أو يُعرضَ عنه حسب ما يقتضيه ذوقُه وطبعه، وهكذا الأمر بالنسبة للرغبة في الدين أو الإعراض عنه ونبذه، ولكلٍّ الخيارُ في أن يلتزم أو لا يلتزم بالدين، ولا ينبغي الاعتراضُ على أحد بهذا الشأن سلباً ولا إيجاباً، بل لا يصحّ ذلك من الأساس، وذلك لافتقار الدين للبُعد المعرفيّ والإدراكي (Cognitive)، فهو مجرّد شعور قد يتمتع به بعضٌ ويفتقده آخرون، ولا يصحُّ أن نلومَ أحداً على طبعه وفطرته وحالته النفسية ومشاعره الخاصة، ولقد وقع الدين في الغرب إلى حدّ بعيد في مثل هذا المطبّ، ووصل إلى طريق مسدود، ويا لهم من جُناة خاطئين أولئك المثقفين الذين يريدون لديارنا أن تصل بالدين إلى ما وصل إليه الغرب، وأن يعمّموا ما شاع في الغرب علينا، يترقّبون أن يحدث مثلُ ذلك، ليحكموا الإسلام بما حكموا به الدين في الغرب، غافلين عن البون الشاسع لبنيتنا الاجتماعية والثقافية ومناهجنا التربوية وسائر مؤسساتنا الاجتماعية عن نظائرها في البلدان الغربية، إنّ مقارنةَ دينٍ شامل فاعل متكامل كالإسلام بالمسيحية المحرّفة والفردية المعزولة لهو خطأ من الأساس، وإنّ مقارنةَ دينٍ سياسيّ واجتماعيّ وحيويّ كالإسلام مع تلك الرواسب والشوائب التي خلّفتها الديانة المسيحية في الغرب ـ بما تنطوي عليه من مئات الأساطير والخُرافات ـ تعدّ جريمةً لا تغتفر.

هكذا كان مصير الدين في الغرب، إذ لم يعد منظومة من العقائد والرؤى أو نظاماً سياسياً واقتصادياً وأخلاقياً، بل تحوّل إلى شعور شخصيّ رهين الأذواق والطبائع، مثله مثل عطر من العطور قد يستحسنه هذا ويستهجنه ذاك، ولا مجالَ لمدح هذا لميله أو ذم ذاك لصدّه، لغياب البُعد المنطقيّ والعقلاني في انتخاب من هذا النوع، بهذا أُفرغَ الدينُ من أي مضمون معرفيّ، وأُغلقَ بابُ الاستدلال والبرهان في وجهه، لعدم كونه من نوع الفكر والمعرفة كي يُمكنَ نقدُه وفق معاييرَ منطقية، فالدين تابعٌ للشعور والذوق، شأنه في ذلك شأن زي الثياب، وبالتأكيد فكل

شخص له الحق في أن يختارَ الزيَّ الذي يعجبه، ولا سبيل في ذلك لتصويب أو تخطئة، إذ لا يدخل ذلك في نطاق الاستدلال المنطقي والأخذ والرّد.

هذا ما حدث في الغرب، فأحال الدينَ إلى قضية شخصية خصوصية، وهنا لا بد من الالتفات إلى أنّ ثمّة عواملَ متعددة أسهمت في بروز هذه الظاهرة، منها تطوُّر العلوم التجريبية، وظهور الفلسفات الإلحادية، وقصور المسيحية، وغفلة الكنيسة، والسياسات التآمرية، وعشراتُ العوامل الأخرى، نعم، إنّ إفلاسَ الدين وتحوّله إلى قضية شخصية، وتنحّيَه وانزواءَه عن مسرح الحياة، انفصاله عن السياسة قد يُسمّى أحياناً «تعلمُن الدين»، فهذه الكلمة تعبّر عن ظاهر انحسار دور الدين وسيره نحو الزوال والاضمحلال.

لقد سعَت بعضُ التنظيمات السياسية، في السّنوات الأولى لانتصار الثورة الإسلامية في إيران، إلى أن تطرح تفسيراً ثورياً واجتماعياً وسياسياً معاصراً عن الإسلام، يأخذ في غالبه المنحى الماركسيَّ في تفسير الأمور، فمثل هذه التفاسير المادية والديالكتيكية للإسلام التي تتظاهر بالثورة والعلمية ليست إلاّ ضرباً من علمنة الدين، لذا نجد أنّ الشّهيدَ مرتضى مطهري كان قد أدرك جيداً مدى الخطر، فتصدّى لهذا اللون من التفسير المنحرف والخاطئ وفضح تلك المؤامرةَ الخطرة في كتاب له بعنوان « «أسباب النزوع نحو المادية»، وواصل دفاعَه عن الدين حتى بذل دمَه الشريف ثمناً له.

كانت تلك التنظيماتُ كثيراً ما تستشهِد، في مؤلّفاتها، بآيات قرآنية وعبارات من نهج البلاغة للإمام عليّ (عليه السلام) وأحاديثَ لسائر الأئمّة، ليفسروها تفسيراً دنيوياً ومادياً شيوعياً لا يمتُّ للدين بصلة، ليثبّتوا آراءهم بمنهج جدلي مفضوح. إنّ ظاهر «التطفل الفكري» في الحقيقة هو إحدى مظاهر علمنة الدين ونوع من أنواعها، وعليه، فلا بدّ

من التحذير من أنّ إحالة الدين إلى شعور شخصي والتطفل الفكري الدينيّ لا يمكن عدهما مصاديقَ للعملنة إلاّ مجازاً وتوسعاً في المعنى، ذلك أنّ ظاهرةَ التعلمن طبق المصطلح المتداول لدى علماء اجتماع الدين ليست من الفكر والمعرفة، ولا تشمل التفاسيرَ المطروحة بشأن الدين، بل هي حدثٌ خارجي يجري في المجتمع، ينحسر فيه دور الدين عن المراكز الاجتماعية وأوساط المجتمع حتى ينزويَ تماماً.

وقد أطلق علماءُ الاجتماع على هذه الظاهرة عباراتٍ مثل: العرفية، الدنيوية، عدم القدسية، اللادينية. فالتعلمن إذن مفهوم جامع لهذه المعاني، وفي الحقيقة، فإنّ نشوءَ ظواهرَ كظاهرة «التطفّل الفكري» تعدّ علامةً بارزة على تعلمن الدين، كما نوّه بذلك بعضُ علماء الاجتماع أيضاً.

أمّا العلمانيّة فهي إيديولوجيةٌ ومنهجٌ فكريّ له مبانيه وأصوله الخاصة[1].

الأسس النظرية للعلمانيّة

العقلانية

فمن الأسس النظرية للعلمانيّة: العقلانيةُ (Rationalism) التي تنطلق من أصالة العقل، ومرجعيتُه المطلقة، أو العقلانية العنيفة والمفرطة، أي الاعتقاد بأنّ للعقل القدرةَ على إدارة الحياة البشرية وتدبيرها بمفرده وبمعزل عن الوحي والدين والتعاليم الإلٰهيّة، فالاعتقاد بأنّ العقلَ مؤهّلٌ لأن يقود حياةً البشرية ويهديَها لشاطئ الأمان من دون استعانته بالهداية الإلٰهية والوحي، وأنّ البشريةَ قد قضَت مرحلةَ الطفولة، وأن ليس ثمّة

---

(1) انظر المصدر الآتيَ فإنّ فيه بحوثاً مفيدة وغنية للغاية في هذا المجال:

Religion Liberty and The Secular State. John M. Swomley, Newyork, 1987.

حاجةٌ للأديان والأنبياء والكتب السماوية والتعاليم الإلهيّة، وأنّ باستطاعته أن يسير قدماً من خلال الاختيار العقلاني القائم على فكر واعٍ، ولا حاجةَ به إلى وصاية إلهيّة ترشده وتهديه، مبدأ أساس من مبادئ العلمانيّة، لأنّها كما مرّ قبلَ قليل تراثُ الحركة التنويرية وما تمخّض عنها من فكر وتصوّرات.

الأنسيّة

أمّا الركنُ الآخر للعلمانيّة فهو النزعةُ الأنسية (Humanism)، القائمة على مبدأ أصالة الإنسان، وكونُ الإنسان مركزَ الوجود، وخالقَ جميع الفضائل ومبدعَها، فلا قيمة للفضائل والأخلاق ما لم ترتبط بالإنسان وعملِه وتؤول إليه، وحسب هذا الرأي، فإنّ القيمَ الأخلاقية والأوامر والنواهيَ وأسلوب الحياة والفضائل والرذائل، لا ينبغي تعلّمُها من الوحي وأخذها من عالم الغيب، وذلك لعدّ وجود مثل هذا العالم، وعلى فرض وجوده، فلا حاجة للإنسان إليه، لأنّ الفضائلَ صنيعته هو، ولا حاجةَ لتعاليم الأديان وتدخّل الوحي وعالم الغيب في تعيين حُسن أمر أو فعل وقُبحهما، وحسب الإنسان في تنظيم شؤون حياته ومجتمعه أن يعتمدَ على العقل الجمعيّ وتوافقِ أفراد مجتمعه والتخطيط العلمي والعقلاني، والدقة في التقدير واستخدام الأساليب والنظريات العلمية في الإدارة، فالعقلُ قادر بمفرده على أن يميّز بين الحَسن والقبيح، والفضيلة والرذيلة، وأن يحدّد لنا أيّها مطلوب وأيها مرفوض. تلاحظون كيف تؤكّد العلمانيّةُ على الاستغناء عن الدين وتعاليم الوحي، وكيف تدّعي ذلك علوّاً وغروراً، معتقدةً أنّ بالإمكان تنظيمَ شؤون العالم جميعَها بالعقل وحده.

هذا ما يدعونا للقول: إنّ الإيديولوجيةَ العلمانيّة تقود للإعراض عن الدين والله والوحي والغيب بكل وضوح، وتدعو الإنسانُ إلى أن لا يطيعَ غيرَ عقله وأن لا يتبع سواه، إذن فنبذُ المعنويات وإلغاء الدين والوحي

والغيب تمثل منطلقاتٍ جوهريةً للدعوة العلمانيّة، وهنا يكمن تعارضُ هذا الاتجاه مع الأديان السماوية، فهو يشكّل أكبرَ خطر يهدّد الفكرَ الدينيّ المعنوي.

النسبيّة:

الأساسُ النظريّ الآخر للعِلمانيّة هو النسبية (Relativism) على الصعيدين الأخلاقيّ والمعرفي.

وقد استند العلمانيون في تسويغهم للنسبية الأخلاقية والمعرفية، إلى إمكانية خطأ الإنسان ومحدودية فهمه وإدراكه، وتقوم هذه النظرية، التي يعبر عنها بـ «التخطئة» أيضاً، على افتراض أنّ الإنسانَ موجودٌ محتملٌ الخطأَ والزلَل، ذو إدراك محدود، وعليه، فلا تُتوقّع وتُرتجى أُلوهيّته، وقد تسرّب الخطأ والتقييد إلى إدراكه وفهمه، فأصاب معرفتَه على جميع الأصعدة بالنسبية والقصور والضيق، وبالتالي تقصر معرفة كهذه عن بلوغ مستوى التقديس. وما جاء في بعض الكتابات من أنّ المعرفة الدينية معرفة بشرية، وما كان ذا حيثية بشرية فهو عُرضة للنقد والخطأ والنسبية والمحدودية ودون مستوى التقديس، إنّما ينطلق من تلك الرؤية نفسِها المخطّئة للإنسان، رغم أنّ القائلَ بذلك يختلف مع العلمانيين في سائر مبانيهم الفكرية.

أمّا هل استطاع أنصارُ العلمانيّة أن يُثبتوا بالدليل تلك المبادئَ على أرض الواقع، وأن يُسندوها منطقياً أم لا؟ وهل هذه المبادئ قابلةٌ للإثبات أم أنّها مجرّد كلمات خادعة زائفة لا تصمد أمام النقد؟ فلستُ هنا بصدد النقد والتقييم، وأترك ذلك إلى فرصة أخرى، فما يهمُّني الآن هو تقصّي أو «استقراء» المنطلَقات النظرية لهذه الأيديولوجية، مع التنويه إلى أنّ هذه الأسسَ تستعصي على الإثبات والدفاع عنها منطقياً، وأرى أنّها مبادئُ سطحية خاوية تأبى الدفاعَ المنطقي، ولا تصمد أمام النقد العلمي الجاد.

خلاصة القول: ليس ثمّة قيمٌ مطلقة وثابتة وكلّية ودائمة، من وجهة نظر «العلمانيّة»، وكل ما هو أخلاقيّ ومعرفيّ محدود ومؤقّت ونسبي، ولا وجود لحُسن مطلق أو قُبح مطلق، بل كلاهما نسبيّ وتابع لظرف الحياة الاجتماعية، فهما وليدا عقل الإنسان وإدراكه المحدودين، فإذا كان الإجهاضُ، مثلاً، مسموحاً به في مجتمع ما، فإنّ ذلك المجتمعَ سيعدّه حسناً، في حين يراه مجتمعٌ آخرُ أمراً مرفوضاً وقبيحاً، فلا وجودَ إذنْ لأيّة قيمة سماوية مطلقة أو أمر مقدس، فالإنسان هو صانع القيم، وليست الفضيلةُ والرذيلة سوى مفهومَين نسبيين وضعيين، لا يجري فيهما كذب أو صدق، إنّ التشكيكيةَ ونظرية المعرفة ونظرية القيم تعدّ منجَزاتٍ لازمةً للفكر العلمانيّ وإفرازاً له.

القطعية مع التراث

ومن أسس الإيديولوجية العلمانيّة ومبادئها مخالفةُ التراث ومكافحته (Anti - Traditionalism)، ونبذه، والإقبال ـ في مقابل ذلك ـ على كل ما هو جديد، وبعبارة أخرى، فإنّ التجديدَ والحداثةَ (Modernism) من السمات الملازمة للعلمانيّة التي لا تنفكّ عنها. فهي من وجهةٍ تكافح التراثَ وتسعى لتجاوُزه، وتعمل من جهة أخرى على ترويج التجديد والحداثة ونشرهما.

التطلّع إلى فكر جديد

وإنّي ليدهشُني أنّ مثقّفي عصرنا ـ لا يُحسنون الاختيارَ حتى في تقليدهم للغرب والغربيين ـ يمارسون دورَهم بشكل سلبيّ ومن موقع المغلوب على أمره. فقد ظهر لدى الغرب منذ أمد بعيد تيّارٌ ثقافيّ أصيل واسع النطاق يُطلَق عليه عادة اسمُ التقليدية (Traditionalism)، ويعدّ كلّ من فريتهوفن شوفان، ورينيه غينون، وتيتوس، وجوهان بروكهارت، وهيستوفن سميث، وهنري كوربان، وانماري شيمل، ورادها كريشتان،

وأناندا كوماراسوامي، وفيوكاناندا، وسوزوكي، وغابريل مارسيل، وروجيه غارودي، وعشرات بل مئات المفكرين الآخرين، رواداً لهذه النهضة الفكرية العظيمة والحركة الثقافية العملاقة، حيث رأى هؤلاء المفكرون أنّ ما تعانيه البشريةُ اليومَ من آلام وضياع وتفكُّكٍ إنّما هو ناشئ من عدم الإيمان وفقدان البُعد الروحي وعدم الالتزام بالأخلاق والقيم السماوية المقدّسة، إنّ بروزَ الأزمة المعنوية (Meaninglessness) التي عمّت الغرب وجرّت له الويلاتِ وحوّلت الإنسانَ إلى شيء كباقي الأشياء (Objectification)، وضياع هدف الحياة ومعناها وفقدان المنظومة القيمة (Value System)، كانت مظاهر جعلت هؤلاء المفكرين، وعلى اختلاف اتجاهاتهم، يُجمعون على أنّ المشكلةَ تتمثل في انعدام الإيمان، وعلى حدّ تعبير إقبال اللاهوري فإنّ الإنسانَ محتاجٌ لتفسير معنويّ وغَيبي للوجود[1].

لقد دعا هؤلاء العباقرةُ للعودة إلى الدين والأخلاق والمعنويات والفكر المقدّس، التي لا علاجَ للإنسان من دونها، وللأسف، فإنّ هذا التيار الفكريَّ التقدميّ الراقيَ لا يزال مجهولاً في أوساطنا إلى حدّ ما، رغم أنّ أغلبَ روّاده هم مفكرون بارزون وأساتذة لهم مكانتهم في جامعات العالم المرموقة، إذ لم يعمل مثقفونا حتى على التعريف بهم وبآرائهم، ولو فعلوا لأتاح ذلك لأيّ مثقّف ممارسةَ تقليدَه للغرب ـ إنْ هو أصرّ على التقليد ـ بصورة إبداعية تتوفّر على قدرة من الحرية في الانتخاب، إلاّ أنّ مثقفينا المغلوبين أخفَقوا حتى في تقليدهم عندما أعرضوا عن هذا اللون من الفكر السامي، إنّ الغربَ اليوم يشهد ظهورَ اتجاه فكري آخرَ يُعرف بما بعدَ الحداثة (Postmodernism)، وأبرز روّاده هم ميشيل فوكو، ويورغن هابرمس، وثيودور أدورنو، وماكس

---

(1) تطرّق إقبال اللاهوري إلى هذا الموضوع في كتابه القيم «إحياء الفكر الديني في الإسلام» فانظره.

هوركهايمر، وليوتار، وآخرون، وإحدى أطروحات هؤلاء المفكرين نقدُ التجديد والحداثة والعودة إلى الأخلاق والمعنوية والقيم الإنسانية[1].

هناك أيضاً عددٌ آخرُ من مفكّري الغرب الجادّين الذين أدركوا المشكلةَ لكنّهم لا يعلمون السبيلَ لحلّها ومعالجتها، إنّ انهيارَ الشيوعية، وإخفاقَ الأساليب الرأسمالية، ونظريات الإدارة المتنوعة، وأفول الفلسفات البرّاقة المزيّفة، هذه الأمور جميعُها شغلَت ذهنَ بعض مفكري الغرب، حتى كان انتصار الثورة الإسلامية في إيران وتأسيس الحكومة الدينية فيها بأطروحتها الجديدة التي قدّمتها للعالم المعاصر، ذا أثر بالغ في لفت أنظار الأحرار والباحثين نحو المعنويات، نحوعلّها تهدي شربةَ ماء عذب لتلك القلوب الظامئة، وقد كان لشخصية الإمام الخمينيّ رحمه الله الأثرُ الكبير في بثّ الأمل في قلوب الآلاف من المتعَبين اليائسين في هذا العالم، وجعلهم يترقبون ثورة روحية تنطلق مرة أخرى من الشرق، أرضِ الحكمة والعرفان والعبقرية، لترسل بأشعتها بعيداً فتُشيع في الآفاق الدفءَ والنورَ اللذين حُرمت منهما أزماناً متمادية، فقد جرّب الغرب النظرياتِ والفلسفات جميعها، ووصل بها جميعاً إلى طريق مسدود يبعث على اليأس، الأمر الذي يجعلهم يتطلّعون اليوم إلى نداء جديد وفكر لم يجربوه من قَبْلُ.

أمّا الكنيسة فقد انفصلت عمّا يجري على الأرض واعتزلت حياة الإنسان الغربي، فهي منهمكةٌ الآن في ترميم وضعها، ومشغولة بنفسها،

---

(1) هذا الاتجاه الذي يطلق عليه، أحياناً، اسم «المدرسة النقدية الفرانكفورتية» لم يعرف في أوساطنا حتى الآن، ولا تزال المصادرُ المعتبرة في شأنه قليلةً جداً، وإذا شئت الاطّلاع على روّاد هذه النهضة الفكرية فانظر كتاب: **«البنية وتأويل النصّ»**، وكتاب **«الفكر النقدي والحداثة»** بقلم: بابك أحمدي (بالفارسية)، وكذلك كتاب **«المدرسة الفرانكفورتية»** بقلم: توم باتامور. انظر أيضاً مقالات كل من: هابرماس وميشيل فوكو في هذا المجال.

على أثر الضربات الموجعة التي تلقّتها من قِبَلِ العلماء التجريبيين والفلسفات المختلفة، إضافةً إلى إخفاقها وانسحابها المتواصل. إنّها بتبنّيها لأطروحة فصل الدين عن السياسة، قد اتّخذت لنفسها منهجاً واضحاً يهتم بالآخرة فحسب ولا شأن له بحياة الناس .

التراث الحيّ المتجدّد

وليس ما نقصده من التراث هنا تلك العادات والتقاليد الوطنية والقومية التي تعود إلى زمن ماضٍ سحيق، إنّما مرادُنا هو التراث الدينيّ والقيم المعنوية والروحية المقدسة التي بلغتنا مما وراء الطبيعة والزمان وعالم المادة، فهي حقيقةٌ حيّة متجددة، وليس لغبار الزمان ومرور الأيام أن يبليَها، فإنّ رسالةَ الدين المقدّسة لا يعتريها النسخُ والتآكل أبداً[1] .

إنّ لدينا في الشرق تراثاً فلسفياً وعرفانياً عريقاً، فقد أنجبَت ديارُنا أجيالاً من أبرز الحكماء والعرفاء والمتكلّمين، ولا تزال الكثير من مدنِنا ومدارسنا الدينية تُخرجُ علماء عباقرةً يعدّون من قمم الحكمة والعرفان، وإنّ تراثَنا الفلسفي والعرفانيّ والثقافيّ ذو أبعاد قلّ نظيرُها في العالم، لكنّ ما يُؤسَفُ له أنّنا لم نعرّف العالمَ إلى الآن بثقافتنا الثريّة كما ينبغي، علينا أن نكون في غاية الحذر من التقصير أو الغفلة عن التعريف بهذا التراثِ الثقافيِّ والمعنويّ العريق، إنّنا لم نقرأ حتى الآنَ فلسفةَ صدر الدين وعرفان محيي الدين بن عربي كما ينبغي، فكيف بنا لو أردنا أن نعرّف أبناءنا به فضلاً عن أبناء العالم، فلم تجر لحدّ الآن أيّةُ دراسات مقارنَةٍ على صعيد الكلام والعرفان والفلسفة ومباحث الإلٰهيّات، ولا

---

(1) إنّ موضوع علاقة التراث بالتجديد لهو موضوع جدير بالبحث، وللمؤلّف في هذا المجال مقالات وحوارات ومحاضرات كثيرة يأمل نشرها قريباً. وهناك مقالة بعنوان التراث (Tradition) في الموسوعة الدينية، وأخرى بالعنوان نفسه في موسوعة العلوم الاجتماعية (باللغة الإنجليزية).

تزال الكثيرُ من الحقول والدروب بكراً لم يطأْها فكرُ واحد منا بعد، وذلك يتطلّب عزماً حديدياً لعلماء مخلصين، إنّ الملاّ صدرا حكيم عملاق، وآراؤه لا تقلّ أهمية عن آراء هيغل وهايدغر وهوسرل وغادامر وكانْت وكارناب وفتنغشتين وكواين، إلاّ أنّه يمكنني القولُ جازماً: إنّه لم تُجرَ في هذا المجال ولو دراسةٌ واحدة مقارنَة تعتمد منهجاً أكاديميّاً علمياً. وهنا يكمن سر قطيعتنا الراهنة مع تراثنا وثقافتنا، وهذا هو مكمنُ إعراض كثير من مثقفينا عن التراث ونبذهم له. إنّنا نُغدق المدحَ والثناء على هايدغر وبرغسون، في حين نغضّ الطرف عن فلسفة صدر الدين ذات الطابع العرفانيّ الإيماني. ونُقبِل على هيغل من دون أن نعلم أن أعمقَ الأبحاث وأكثرَها دلالة في مسائل الوجود والعليّة والحركة قد وردَت في البنية الفلسفية «للحكمة المتعالية»، نذكر أسماءَ عشرات الفلاسفة الغربيين، ونستشهد بأقوالهم من دون أن نتوافَر على معرفة ولو بسيطةٍ بنتاجات فلاسفتنا وعرفائنا؛ بل نتصفّح أيّاً منها، ولا نعرف واحداً من متكلّمينا الكثيرين، في حين قرأنا مراتٍ متعددة مؤلفاتِ كثير من متكلّمي اليهودية والمسيحية. وهذا أحد المنجَزات المشؤومة للعلمانيّة والحداثة، حيث كافحَت التراثَ باسم الرجعية والتحجُّر وعبادة الموروث القديم.

فصل الدّين عن السياسة

ثمّة ركنٌ آخرُ من أركان الإيديولوجية العلمانيّة يتمثّل بفصل الدين عن السياسة، أو الإلحاد واللادينية (Laicism)، أي الإعراض عن الله والاستغناء عنه، والعزف على وتر الاستقلال، والتضحية بالله وبكلّ ما هو مقدس وروحيّ وَسامٍ في سبيل العقل. إنّ العلمانيّة ترشد للعيش من دون الله وإلى تسيير الأمور وتنظيمها بمنأىً عن حضوره وشهوده، فهي لا ترفضُ الدين ولا تبحث في إثباته، بل تسعى إلى عزله وإقصائه، فلا تترك حيّزاً للتفكير به، أي أنّها تحوك مؤامرةَ صمتٍ مقابل الله. إنّ هذه

الرؤيةَ تفترض عدمَ الحاجة للدين فضلاً عن حضور الله نفسه، إنّ حالة عدم الاكتراث بالدين التي أفرزَتها العلمانيّةُ لهيَ أسوأ من مقارعة الدين بكثير.

الإباحية والحريّة المطلقة

أمّا الإباحية، أو الحرية المطلقة، التي لا تعرف الحدودَ، والسماح بالتحلل، ورفض الخضوع لقدرة أعلى، فهي الأخرى من لوازم العلمانيّة ومنجَزاتها، فبمقتضى هذه المفاهيم لا يبقى حضورٌ لله كما لايبقى معنى للثواب والعقاب الأخرويّ، ولا وجودَ لقيم أخلاقية ثابتة يتّفق عليها الجميع، إذن فالإنسانُ حرّ في ما يفعل. هذا في حين أنّ الأدلّة الفلسفية وتعاليمَ الأديان السماوية تثبتُ أنّ الإنسانَ كائن «ممكن الوجود»، كله، بل هو عين الفقر والتعلّق، أو كما يعبَّر عنه في الفلسفة الإسلامية هو «إمكان فقريّ»، فكيف يمكن منحُ الحرية المطلقة وتفويض الأمر كله لموجود حقيقته الفقر والحاجة والتعلّق؟!

النزعة العلمية

ثمّة ركنٌ آخرُ من أركان العلمانيّة، وهو النزعة العلمية (Scientism)، فالاعتمادُ المفرط على العلوم التجريبية والاجتماعية والمعارف البشرية من المقولات الجوهرية للعلمانيّة. إنّ هذه النظريةَ ترى أنّ العلومَ البشرية، ولا سيّما التجريبية منها، كافيةٌ في إدارة شؤون المجتمع، وليس من حاجة لأحكام شرعية أو ضوابطَ دينية. وهناك اليوم من يدعو صراحةً للإدارة العلمية للحياة، لأنّه يرى أنّ الفقهَ والشريعة عاجزان عن إدارة المجتمع، مدّعياً أنّ الفقهَ يفتقر للتخطيط، لذا فهو عاجزٌ عن تدبير شؤون المجتمع، ولا شكّ في أنّ هذا التصورَ ناشئٌ من تلك الرؤية، ويرى هؤلاء أن لا شأن للفقه إلاّ في تقنين واجبات الفرد العبادية

والشخصية، ولا دورَ للفقه وراء ذلك. والحال أنّنا، بوصفنا مسلمين، نعتقد أن ليس من واقعة إلاّ ولله فيها حكم[1]. وأنّ الشرعَ استوعب كل ما يحتاجه الإنسان في حياته من أبسط الأمور وأدق التفاصيل، كدخول الحمام وآداب المائدة، إلى الحرب والسلام والزواج والطلاق، والحكم والاقتصاد والمعاشرة وطلب العلم والقضاء وما إلى ذلك، وليس لأيّ من البشر، في أي من هذه الشؤون، أن يتصرّف كما يشتهي، بل إنّ الشريعةَ تنفذ حتى إلى التخطيط وأساليب إدارة شؤون المجتمع، لتقدّم في شأنها خطوطاً عامة، وإنّ الجزءَ الأعظم من فقهنا اختص بقضايا السياسة والاقتصاد والاجتماع، والبيع والمعاملات والعقود والمكاسب والحِرف والقضاء. فكيف يمكن التقليلُ من شأن الفقه والشريعة والهبوط بها إلى هذا المستوى؟!.

أجل، لا بدّ من إعادة النظر في ما يتعلق بأساليب الاستنباط والعلوم اللازم توفّرها للاجتهاد، وأدوات الإفتاء، ومعرفة متطلّبات العصر والزمان والمكان، وما إلى ذلك من قضايا، غير أنّ النقدَ الذي ينطلق من روح الإخلاص والوعي والغيرة، وليس كالتخريب والطعن والسخرية واللامبالاة، وعلى علماء الإسلام الذين يريدون عزةَ المسلمين ورِفْعتَهم وعظمة الإسلام وشموخَه أن يدرسوا هذه القضايا بدقة، ويعيدوا النظر فيها، بغيةَ العثور على حلّ يملأ تلك الفجواتِ، ويسد مواضعَ النقص، وهذا أجدى لهم من أن يفعلوا ما يجرّئ الأعداءَ على الإسلام ويعطيهم الذريعةَ ليقولوا ما يحلو لهم.

إذن، فتأليهُ العلم والغلوُّ فيه، والاعتماد المفرط عليه، يشكّل ركناً

(1) انظر: كفاية الأصول، محمد كاظم الخراساني رحمه الله، قم: مؤسسة آل البيت، 1409هـ، خاتمة في «الاجتهاد والتقليد»، ص468 الذي يشتمل على بحث في التخطئة والتصويب.

من أركان البنية العلمانيّة. وكل ما تعرّضنا له حتى الآن كان شرحاً مقتضَباً للأركان والأسس النظرية للعلمانيّة. ولعلّه يمكن إضافةُ نقاط أخرى هنا، لكنّنا لسنا في مقام استقراء مبادئ العلمانيّة استقراء كاملاً، بقدر ما نحن في صدد ذكر أهمّ الأصول والمبادئ؛ سواء البيّن منها أم الخفيّ من دون التوسع فيها والخوض في نقدها، لأنّ ذلك يتطلب فرصة أكبر، وننوّه هنا ـ مرة أخرى ـ بأنّ هذه المبادئَ تنطوي على عشرات الإشكاليات ونقاط الضعف التي يمكن الكشفُ عنها بسهولة، وبالإمكان مناقشتُها جميعاً منطقياً وفلسفياً ومنهجياً وتقويضها من أساسها، ونترك التفصيلَ في ذلك إلى فرصة أخرى.

نقد نظريّة ماكس فيبر

أشرنا، في صدر المقال، إلى نظرية ماكس فيبر المعروفة في شأن عقلنة العالم، وبعبارة أدقّ، كشف الغموض والسرّ والخرافة عن العالم[1] (Disenchantment). لقد طرح فيبر مسألةَ العقلانية وعقلنة الدين، معتقداً بأنّ تطورَ العلوم وسبرَ غور أسرار الوجود وعالم الخلقة ومجاهلهما قد واكبه حدوثُ ظاهرة تلاشي الأسرار، وبذلك ضاقت دائرةُ الرؤية الغموضية الملغّزة للدين وهُزلَت. لقد تمثّل تهافت فيبر ـ فضلاً عن هفواته المنهجية وحصره الدين بالمسيحية، بل بالبروتستانتية الآحادية البعد والتي تأبى التعميم ـ في خطأين رئيسيين: أحدهما أنّه خلط بين «المجهول» و«السرّ»، والآخر أنّه عرّف الدين على أساس السر، وتصوّره مجرد بنية ملغّزة. والحال أنّ السرّ غير المجهول، وما تمّ اكتشافُه من

(1) يمكن النظر إلى المصادر الآتية في شأن آراء فيبر:
سيرة كبار علماء الاجتماع وآراؤهم، لليوييس كوزر، **علم الاجتماع لدى ماكس فيبر**، لجولين فروند. **العالم والسياسي**، لماكس فيبر، قدم له ريمون أيرون؛ **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، لماكس فيبر، **المراحل الأساسية للفكر في علم الاجتماع**، ريمون ايرون، ج2، وقد احتوى هذا الجزء على بحث موسع في شأن فيبر.

خلال تطور العلوم هو المَجاهل بالنسبة للإنسان، وليس أسرارَ الوجود، فالسرّ لا يمكن التعرف عليه بطرق عقلية عادية، وذلك لتعلّقه بالشهود وما وراء العقل، ثم إنّ الدينَ ليس مجرد عقائدَ أو أسرار ملغّزة؛ بل ينطوي على أبعاد عقلانية ومعرفية بالإضافة إلى بُعده الشهودي والماوراء عقلي الذي لا تطؤه سوى أقدام القلب، وإلاّ فلو كان الدينُ مجموعةَ ألغاز عصيّة على الكشف، لفقد دورَه في هداية الإنسان، ولما أمكن لعامة الناس الانتفاع به، بل لاقتصر على ثلّة من الخواص المصطفَين، وقليل ما هم! ولا يمكن للدين أن يؤدّيَ دوراً في هداية البشر وإسعادهم إلاّ إذا كانت دعوتُه ورسالته مفهومةً لدى مخاطبيه، لا أن تكتنفَه الأسرار، ويسودَه غموضٌ لا يفهمه إلاّ قلّةٌ قليلة.

لقد كتب بعضُ المعاصرين وصرّحوا بأنّ تَعقلُنَ الدين يعني تَعَلمُنَه، فرأَوا أنّ علمنَةَ الدين تساوي عقلنَتَه وتعادلُها، لكنّ هذا قولٌ ساذج خاطئ يفتقر للدقة والعمق، وإلاّ لو كان الأمر كذلك، فكيف تفعل مع دينٍ كالإسلام تمتلئ نصوصُه وروحه بالدعوة إلى التعقل والتفكر والتفلسف واتباع الدليل والبرهان، وكيف ستسوّغُ العلمنةُ في شأنه؟!.

الواقع إنّ نظريةَ فيبر في شأن العقلانية والتعلمُنِ نظريةٌ مشوبةٌ بالخطأ والنقص، وإنّما أدّى به إلى تلك الهفَوات سوءُ فهمه للدين، ثمّ إنّ تفسيرَه للتعلمُنِ وإحالته إلى العقلنة نظرية هشّة متهاوية، فإضافة إلى أنها لا تنسجم ولا تتماشى مع التفاسير التي قدمها علماء الاجتماع في شأن ظاهرة التعلمن، فهي تتعارض بشدة مع مضمون بعض الأديان الكبرى أيضاً، فثمّة أديانٌ كالدين الإسلامي، أولَت أهمية خاصة للعقلانية، فقد توفّرت أحكامُ هذا الدين وتعاليمه ورؤاه على أبعاد واسعة ذاتِ منحىً فلسفيّ وعقلي وعلمي وعرفاني. وعليه، فكيف يمكن الكلام على عقلنتِهِ وعدّ العقلنة مرادفةً للعلمنة؟ وكيف يقترح التخلّص من شرّ العقل الفلسفي للخروج من هوّة العلمانيّة؟!

الأهمّ من ذلك كلّه أنّ الدينَ ظاهرةٌ ملازمة لحياة الإنسان، ضاربةٌ بجذورها في عمق التاريخ البعيد، بما تعجز العلمنةُ المؤقتة والطارئة عن أن تمحوَها وتزيلها من الوجود. لقد عُرّف الإنسان بعدة تعريفات؛ منها أنّه حيوانٌ صانع للآلة، وحيوان اقتصاديّ، وحيوان سياسيّ، وحيوان ناطق، وحيوان مفكّر، وحيوان مقلّد، وحيوان معاشر، كما عرّفه عالم النفس المشهور أريك فروم بأنّه حيوان صامت، وحيوان مؤمّل[1]. في حين أنّ علماءَ الأديان الكبار كميرشيا إلياده[2] يرى أنّ الإنسانَ لا بدّ من أن يُعرّف بكونه حيواناً متديناً[3]، ولم ينفرد إلياده في هذا القول، بل سبقه إلى ذلك بعضُ المفكرين العمالقة كرودولف أوتو.

إنّ نزوعَ الإنسان نحو الدين، وبحثَه عمّا هو مقدّس وروحيّ، ظاهرة متجذّرة راسخة في فطرة الإنسان وبنيته. يقول علماء النفس المعنيّون بالدين: إنّ الحاجةَ إلى الإيمان، تمثّل حاجةَ الإنسان إلى التعلق

---

(1) انظر: ثورة الأمل، أريك فروج، مجيد روشنكر، ص98 ـ 102، انتشارات فيروزه 1374.

(2) ميرشيا الياده (Mirca Eliiade) عالم ميثولوجي، وعالم بالسلالات والاجتماع، وله اهتمامات بفلسفة الدين وتاريخ الأديان، ولد عام 1907 في بوخارست عاصمة رومانيا، أنهى دراسته الجامعية في جامعة بوخارست، وتعلّم اللغة السنسكريتية والفلسفة الهندية على يد سورندرانات دسغويتا خلال أربع سنوات في الهند، قضى عدة سنوات في الدير البوذي في سفوح الهملايا. عمل ملحقاً ثقافياً لبلده في البرتغال طوال الحرب العالمية الثانية، وفي تلك السنوات كتب روايته الملحمية «الغابة المحظورة» التي يعدها من أفضل أعماله، حيث صور فيها نزوعَ الإنسان للهرب من الزمان ورعب التاريخ، عمل مدة أستاذاً في جامعة السوربون بباريس، وعلّم في أغلب جامعات أوروبا وأمريكا، ثم شغل أواخر عمره كرسيّ تدريس الأديان في جامعة شيكاغو، له عدة مؤلّفات في قضايا الدين، وتاريخ الأديان، والأسطورة، والأديان القديمة، وقد وردت سيرته في الجزء الخامس من الموسوعة الدينية (باللغة الإنجليزية)، فانظرها.

(3) لقد استعمل إلياده هذا التعبير في أغلب مؤلّفاته، وهناك مقالة بعنوان (Homo Faber and Homo Religious) أي الإنسان صانع الآلة والإنسان المتديّن، وردَت في كتاب:
The History of Religions: Retrospect and Prospect, (ed). Goseph M. Kitagawa, Newyork, 1985.

المطلق، وإنّ رغبةَ الإنسان في الاستقامة والعبادة تعبّر عن حاجة للدين في أعماقه، فلا العلم ولا الفلسفة بقادرَين على أن يحلاّ محلّ الدين الحق، أو يؤدّيا دورَه.

وقد توصل علماءُ اجتماع بارزون في مجال البحوث الاجتماعية في شأن الدين، إلى أنّ التعلمُنَ ظاهرةٌ غير شاملة وفي الوسع تفاديها أيضاً[1]، أي أنّ شمولها لجميع الأديان ليس له نصيب من الصحة، ولا ينبغي القلقُ من إمكان تجنّبها وعدم الوقوع فيها، ومع ذلك تبقى مهمّةُ تفسير الدين وتطبيق أوامره وأحكامه مهمّةً شاقّة، تتطلب جهوداً وخبراتٍ كبيرةً من لدن علماء غَيورين على هذا الدين.

(1) انظر المقالة: علم الاجتماع الديني في الموسوعة الدينية بإشراف إلياده.

الفصل الثّالث

مسألة العقلانيّة.. تحديد الخطوط الحمراء

1. العقل والإيمان في التعاليم الإسلامية
2. مسألة العقلانيّة
3. العقل والخطوط الحمراء

العقل والإيمان في التعاليم الإسلامية

علاقة جدليّة أو إقصاء مزيّف

أ. علي رضا شجاعي زند(*)

مدخل:

يشارك البشَر، عادة، لدى مواجهتهم مقولة الدين، بجميع أبعادهم الوجوديّة، والتي يشكّل كلّ بُعدٍ منها نافذة مطلّة على شطر من حياتهم، فيضعون ـ في ظلّ علاقة انجذاب وتعلّق ـ جميع عواطفهم في تنّور الإيمان الملتهب من جهة، في ما يفتحون دفائن عقولهم وطاقاتهم الذهنيّة على التعاليم الدينيّة من جهة أخرى، ليضعوا في نهاية المطاف كل إرادتهم وسلوكيّاتهم تحت تصرّف الأوامر الدينية، لتحرّكاتهم في الوجهة والمسير.

لقد أشار الباحثون الدينيّون إلى هذه الأبعاد الثلاثة (العواطف ـ الفكر ـ السلوك) في إطار سعيِهم إلى عرض حقيقة الدين بصورة أكثر جلاء عن طريق منهج التجزئة وعمليّات الفصل بين الأبعاد المختلفة له (الدين)، والقائمة على أساس المدَيات الوجوديّة للإنسان المتديِّن.

وقد كانت إشارتهم هذه غير خالية من التأكيد ـ في سياق بيانهم

(*) باحث من إيران. ترجمة الشيخ حيدر حبّ الله.

مصاديقَ هذه الأبعاد الثلاثة ـ على أنّ أسباب التنوّع القائم في الاعتراف بالدين وكيفيّة تبنّيه تعُود إلى الدَّور الذي تؤدِّيه مكانة كلّ بُعد من هذه الأبعاد المكوّنة له المكوّن النهائيّ للدين نفسه.

والأمر الذي يبدو بديهيّاً هو هذه الحقيقة المنادية بأنّه حتى في الأديان الآحادية البُعد لا تبلغ الأبعاد الأخرى درجة الصفر أبداً، وبالتالي فلا يمكن الإقرار بهذا الوهم القاضي بنقص الأديان ذات البُعد الواحد، حتى ما كان منها على صورة بدائية جدّاً أو في عزلة وإقصاء، وما يمايز بين دينٍ وآخر، أو بين مرحلةٍ وأخرى، أو بين ظروف وثانية، وما يَقبَل التنوع، ليس ضعف الأبعاد الوجودية للإنسان وقوَّتها التي تواجه انشداداً دينيّاً، وإنّما في القوة والضعف الحاصلَين في تلك الأبعاد بسبب حجم الحاجات الفردية والاجتماعية الإنسانية والاستعدادات الكامنة في ذلك الدين.

ومن هنا، فعندما يقول نيتشِه: إنّ المسيحية دين العمل لا العقيدة[1]، أو عندما يرهُن بُولُس الرسول نجاة المتديّن المسيحيّ بالإيمان الصرْف، ليحرّره من بَوْتَقة العمل ـ الأعمّ من العمل الخيّر الحَسَن أو العمل بالشرائع[2] ـ فإنّه لا يعني ـ بأيّ وجه من الوجوه ـ النفي الشامل لبُعد الفكر أو السلوك الموجودَين في الدين، وإنما يدلّ على التأكيد الأكبر من جانب الديانة المسيحية ـ وطبقاً لتصوّر هذا القائل ـ على أحد أضلاع هذا المثلّث الثلاثيّ (البُعد) لا أكثر.

ولعلّ وجود المَنحى العلمانيّ المسيحيّ، أو عدم وجوده على أساس المدّعين المتقدّمين المتعارضين بحسب الظاهر، موردٌ للاختلاف والنقاش، كما هي الحال في الكتاب المقدّس نفسه؛ حيث يلاحَظ

(1) فرِدْريك ويلهلم نيتشه، «الدجّال»، ترجمة عبد العالي دستغيب، طهران، آكاه، 1973م.
(2) انظر: أفسوس 2: 9 و3: 9، وكولوسي 2: 20.

اختلاف في هذا الصدد بين كلمات بُولُس ويَعقوب[1]، بيدَ أنّ نوعاً من التوافق والإجماع قائم على الاهتمام المحدود في الديانة المسيحية بالبُعد العقلانيّ والنظريّ للإيمان، بل إنّ الاهتمام الذي أبدَته الكنيسة في بعض مراحل تاريخها، تجاه الفلسفة وتقوية البُعد العقديّ واللاهوتيّ للمسيحية عن طريق السماح بممارسة تأمُّلات عقليّة ونظرية في مضمون الإيمان المسيحيّ... هذا التوجُّه لم يشكّل باعثاً للشكّ في هذه الصورة المأخوذة عن المسيحية، بل ولا على شيوعها واشتهارها.

وقد أخذ الباحثون الدينيّون ودارسو المسيحية تصوّراتهم هذه انطلاقاً من القراءة المباشرة لنصوص الكتاب المقدّس، وكذلك دراسات آباء الكنيسة واستنتاجاتهم، بوصفهم أوَّلَ مَنْ تلقّى الرسالة المسيحية إلى الأجيال اللاحقة وفهمها ونقلها، وأيضاً عن طريق مواصلة السعي في المسارات التاريخية والحقَبات الزمنية التي استوعبَت المواجهات التي حصلَت ما بين الكنيسة ومَقولات الفكر والمعرفة[2]... وقد وصل

---

(1) يؤسّس بولس، في الكتاب المقدّس، اتجاهاً في الديانة المسيحية يفصل فيه بين الإيمان والعمل وإطاعة الأوامر الإلٰهيّة، ويقابل هذا الاتجاه الإيمانيّ الحضّ لبولس، يعقوب وإلى حدٍّ ما بطرس الرسول، حيث يؤكّدان تأكيداً شديداً على العمل والطاعة للأوامر الإلٰهيّة.

(2) الحقبة التي عرفت بحقبة آباء الكنيسة، وهي تبدأ من القرن الميلاديّ الثاني بنهاية عمل آخر الرسل وتستمرّ حتى القرن الخامس، لقد أدّى آباء الكنيسة الذين كانوا في ما بعدُ واسطة في نقل المسيحية إلى الأجيال اللاحقة.. أدَّوا دَوراً مؤثراً للغاية في حفظ تعاليم الرسل، وتدوينها، وتبويبها، وتفسيرها، ونشرها أيضاً في أوساط المسيحيين الذين عاشوا في القرون المسيحية الأولى، ومن هنا كانت جهودهم تَحظى على الدوام بالاحترام والتقدير، بل غدَت النتاجات التي دوّنوها مُتوناً معتبرة ونصوصاً ذات قيمة أقرّ بها المجتمع المسيحيّ برمّته.
وأبرز الشخصيات اللامعة، على هذا الصعيد في أوساط آباء الكنيسة، كان: جوستنيان الشهيد (165م)، وكلمنت الاسكندرانيّ (215م)، وأورجينوس (254م)، وترثوليانوس (225م)، وأوزيبوي القيصريّ (359م)، وأمبرواز (397م)، وجروم (420م)، وأغوسطين (430م).

هؤلاء الباحثون إلى اعتقادهم هذا مشكّلين نوعاً من الإجماع، رغم اختلافات وقعت بينهم في الاستنتاجات النهائية، وفي تحديد ميزان الدليل على بقاء عنصر الوعي والتفكير مغفولاً عنه في الديانة المسيحية، حول العلاقة ما بين «العقل» و«الإيمان»، لتشمَل أبداً الإلغاء الكامل والإقصاء الشامل لدَور الوعي والتفكير في بلورة ظاهرة الإيمان وترسيخها، وإنما تركّزت على تحوُّل واحد من هذين الركنين ـ أي العقل والإيمان ـ إلى عدلٍ أو بديل عن الآخر، أو لتكون هناك علاقة أصل وفرع بينهما، أو ليكتفي بأحدهما عن الآخر وما شابه ذلك.

وعلى حدٍّ تعبير الكتّاب المسهمين في تدوين كتاب «العقل والاعتقاد الدينيّ»، فإنّ البحث لم يتركّز على دَور العقل في الدين أو سلبِه عنه، وإنّما حول الإجابة عن السؤال القائل: ما هو دَور العقل في الدين، وما هي علاقته بالإيمان؟![1].

وبدَورنا، نهدِف في هذه المقالة للقيام بجولة سريعة ومختصَرة على مكانة العقل في الإيمان الإسلامي ودوره على هذا الصعيد، وللدلالة على بعض السمات المميزة لذلك، وتعتمد جولتنا هذه على فرَضيّة يختزلها التساؤل الآتي:

ـ هل يمكن لعلاقة التفاهم والانسجام القائمة ما بين العقل والإيمان في التعاليم الإسلامية، التأثير في تكوين دنيويّةَ هذا الدين، ليقدّم أنموذجاً مختلفاً عمّا قدّمته التجربة المسيحية؟

وفي هذا الصدد، يمكن إثارة موضوعة الوعي والمعرفة في الدين على مستويات أربعة على الأقل، ومن ثُم دراستُها على هذه المستويات أيضاً، كما أنّ دراسة رؤية الإسلام لهذا الموضوع بصُعُده الأربعة

(1) مايكل بترسون وآخرون، «عقل واعتقاد ديني»، ترجمة أحمد النراقي وإبراهيم سلطاني، طهران، طرح نو، 1998م، ص72.

سيرشدنا إلى كيفيّة حماية الموقف الإسلاميّ الإيجابيّ من أهمّ شواخص العصر الجديد ـ أي العقلانية ـ قبال أمواج العَلمَنة وظواهر المنحى الدنيويّ.

1 ـ بناء الإيمان على الوعي/ الوعي ـ الإيمان:

قدّم «بِترسون» وآخرون تعريفاً للاتجاهين الأكثر أهمّية في أوساط المتديّنين، وفقاً لقراءة مدى إمكانية قيام الإيمان على البُعد المعرفيّ أو عدم إمكانيَّة ذلك، فمن جهة كان الاتجاه العقليّ بحدّه الأعلى (Strong Rationalism) معتقداً بأنّ التعاليم والإخبارات الدينية كافّة تخضع لمديات النشاط العقليّ ولتجوال الذهن البشريّ، ومن ثم، فليس هناك من إقرار بحدّ أو حدود لهذا الاعتراف بالعقل.

وانطلاقاً من ذلك، تغدو المعرفة والتصديقات العقلانية ركناً أساسيّاً للإيمان لدى هذا الاتجاه.

وفي النقطة المقابلة، تستقرّ النزعة الإيمانيّة البحتة (Pure Fideism)، والتي تذهب إلى الاعتقاد بأنّ المنظومات الدينية لا تدَعُ مجالاً للتقييمات العقلانية والجهود الفكرية، ومن ثم فالإيمان الدينيّ لا يمكن، بل لا يجوز، أن يقوم على البراهين والحجج العقلية.

فليس مصادفةً أن ينتميَ ممثلو هذين الاتّجاهين المتعاكِسَين ـ أي ابن رشد[1]،

(1) يبدو أنّ ابن رشد يذهب إلى نوع من الامتياز ما بين مجال العقل ومجال الوحي والشرع، فيرى كلّ واحدٍ منهما واجداً لمرتبة من مرتب الحقيقة، وطبقاً لهذا الرأي تغدو مجموعة من القضايا المحكيّة بالوحي غير مفهومة لدى العقل الفلسفيّ، في ما يتمّ تجاهل الموضوعات الفلسفية المدركة بالتأمّلات العقلية من جانب الوحي نفسه من طرف آخر.
هذه النظريّة المسمّاة بنظرية الحقيقة الثنوية تمثل العمود الفقري لتكون الرشدية، فابن رُشْدٍ يضع العقل في مرتبة أعلى من الوحي في نَيل الحقيقة المطلَقة، رغم اعتقاده =

وكير كغارد[1]، إلى منازع داخلية في الإسلام والمسيحية[2]، بل إنّ ذلك ينبئ عن وجود أرضيّات مساعدة لبروز هذا النوع من الميول والاتجاهات رغم إفراطها في الديانتين معاً.

وحتى لو تخطّينا هذه الاتجاهات الإفراطيّة في هاتين الديانتين الكبيرتين، وتحوّلنا في مسارنا ناحية الميول الوسطيّة والغالبة، لرأيْنا أيضاً تمايُزات مهمَّة بين الإسلام والمسيحيّة حول مقولة «الإيمان» وعلاقتها بـ«المعرفة»، فهناك ـ على الأقلّ ـ ثلاث خصائص تميّز الإيمان المسيحيّ عن الإيمان الإسلاميّ، ترتبط واحدة منها فقط بمقولة العقل والمعرفة والوعي.

= أيضاً بضرورة الدين وتأثيره على عامّة الناس أبلغ بمراتب من الفلسفة، إنّه يقول في ضرورة اجتماع المعرفة العقلية والدينية في الاجتماع الإنسانيّ بأنّ الخلائق متنوّعون، ولذلك لزم لإقناعهم ـ وفقاً لرتبِهم في الوعي ـ استخدام مناهج احتجاجية ثلاثة هي: الأسلوب الخطابيّ الذي يستخدمه الخطباء، والأسلوب الجدليّ الذي يتبنّاه المتكلّمون، ومنهج البرهان الضروريّ الذي أعملَه الفلاسفة، وثمة استنتاجات أكثر تعادلاً مستوحاة من نظريته، حيث يذهب ابن رُشْدٍ إلى وحدة مجال العقل والوحي، وليس ثمّة اثنينية ما بين الحقائق الدينية والمكتشفات العقلية، ويرى سيّد حسين نصر أنّ أرسطية ابن رُشد الأصيلة والإفراطية في الوقت نفسه حالت دون اشتهار فلسفته في أوساط المسلمين.

لمزيد من التفصيل، راجع: جيلسون، «العقل والوحي في القرون الوسطى» (عقل ووحي در قرون وسطى) الفصل الثاني، وكذلك سيد حسين نصر، «إنسان وطبيعت»، ص73.

(1) ما تحويه كلمات كيركغارد ومدّعياته من «الإيمان» يتضمّن تلك الأفكار التي قصدها آباء الكنيسة نفسها، فهو يقول: «إنّ الإيمان يعني إيداع ذاتك عند شيء يتعالى عن أن يكون لدينا حوله بُرهان قاطع، فلا بدّ لنا من ممارسة إقدام مخيف ينبع من القلب لا العقل، من دون أن نهتديَ إلى سلّم معرفيّ يبلغ بنا البحث والإيمان، وهذا ما لا يحتاج أبداً إلى أيّ دليل أو شاهد عقلانيّ يحكي صدق المعتقدات انظر: بترْسون، م. وآخرين في كتاب «عقل واعتقاد ديني»، ص80.

(2) يأتي بترسون وآخرون في كتاب العقل والاعتقاد الدينيّ على تيار ثالث يسمّى «العقلانية النقدية» (Critical Rationalism) وهو تيّار لا صلة له بالإيمان الدينيّ ضرورة، وفي ثنايا حديثهم عن التيار الثالث يقولون: إنّه يضع همَّه وهِمَّته في نقد النظُم الدينية وتقويمها، لا في إثباتها العقلانيّ..

1 ـ 1: الإيمان مِنْحة أو اكتساب:

ترى المسيحيّة أنّ الإيمان فيض بحتٌ يقدّمه الربُّ لعبيده المنتجبين، ومن ثم لا يُناط هذا الاصطفاء وهذا العطاء بأيّ شرط من الشروط، كما لا يستدعي له أيّة مقدّمات مكتسبة أو مراحل يلزم طيُّها.

أما الإيمان، في التصوّر الإسلاميّ، فيعني تَموضُع الفرد في محلّ شمول الفيض، منوطاً ذلك بتحقّق جملة شرائط وحصول اللياقات المطلوبة له، وهي شروط يجري اكتسابها من جانب الإنسان المسلم الجادّ السالك سبيلَ الجهاد.

ويقول الشيخ محمد مجتهد شبستري في هذا الصدد: «إنّ الإيمان، في القراءة الإسلامية هو نتاج بشريّ مكتسَب، تُصاحبه رؤية تفاؤلية للطبيعة الإنسانية القادرة على كسْب موهبةٍ كهذه، أمّا الاعتقاد المسيحيّ بالتلوّث الإنسانيّ في ذاته فهو يُحيل الإيمان إلى تقدير غيرِ قابل للتغيير، وعطاءٍ إلٰهيٍّ خاصّ»[1].

2 ـ 1 العِلم والإيمان معارَضة أو انسجام:

يرى الدكتور مهدي بازِركان أنَّ كلمة «الإيمان» في التصوّر الإسلاميّ تختزن نوعاً من اليقين، في ما تصاحب نوعاً من الظنّ في الرؤية المسيحية[2].

وهذا التصوير العامّ يشرح مدى اهتمام الإيمان الإسلاميّ بعنصر الوعي والمعرفة والتزامه بهما، الأمر المفقود في الديانة المسيحية؛ حيث

---

(1) مجتهد شبستري، محمد، «برواز در ابرهاي ندانستن» شهرية كيان، العدد 52، 2000م، ص18.

(2) بازركان، مهدي، «مذهب در أوروبا» (الدين في أوروبا)، طهران، نشر سهامي، 1975م، ص34.

لا يستدعي الإيمان ولا تحكيمه أيّ مبادئ أو مؤيّدات عقلانية[1].

بل يمكنُ القول، بعبارة أكثر صراحة: إنّ الإيمان المسيحيّ يرى الوعي والمعرفة عنصرين مُخِلَّين بل ومعارضَين له، في ما ينظُر الإيمان الإسلاميّ إليهما بوصفهما من العناصر المساعدة التي توافقه وتسانده.

3 ـ 1: الإيمان المَحضُ أو الإيمان الداعي للعمل:

تكسو مجملَ التعاليم التي أطلقها بولس الرسول، والقراءات المُعادة التي مارَسها على تعاليم بولس كلٌّ من مارتِن لوثِر وكالُون وبقيّة المتألّهين المنتسبين إلى المذهب البروتستانتيّ... تكسوها بشارة تنادي بأنّ المسيح رفعَ عن كاهل البشر عبءَ التكاليف الشاقّة التي تستدعيها الشرائع، ليغدوَ الإيمان الصّرْف بعد ذلك الطريق الوحيد للنجاة، من دون ذاك المزيّن بالعمل الصالح، ذلك أنّ أيَّ عمل يهدف إلى التعويض مقابل تلك المحبّة والعطيّة الأبويّة لا نتيجَةَ له عدا إسقاط الإيمان الإلٰهيّ إلى مستوى تجارة قليلة المردود.

وفي مقابل الإصرار المسيحيّ على إحداث القَطيعة الكاملة ما بين الإيمان والعمل (الشرعيّ والأخلاقيّ)...، أكّد الإسلام ـ بقوّة وثبات ـ على النتائج العملية للإيمان، وقد بلغ هذا التأكيد الإسلاميّ حدّاً قَلَّما نجِدُ معه ذكراً لإيمان المؤمنين دونما تركيز على العمل الصالح إلى جانبِهِ[2]، فالعمل الصالح نتيجة حتميّة وعلامة لَصيقة لا تنفكّ عن

---

(1) ينفي أغوسطين بشعاره «الإيمان للفهم» وكلمنت بعقيدته «أؤمن لكي أفهم» كلّ أنواع الاستباق الذي يقع من الوقع ضدّ الإيمان، لقد أدّت حالة اللامبالاة بالمعرفة في الإيمان المسيحيّ، إلى نوع من سوء الظنّ ومناهضة النقل الدينيّ في العصور اللاحقة، أي في عصر النهضة والإصلاح، وكذلك حصل الأمر نفسه كردّ فعل على رسوخ آراء ابن رُشد وكلام تُوما الأكوينيّ في الثقافة آنذاك.

(2) يقول الإمام عليٌّ (ع) عن العلاقة بين الإيمان والعمل الصالح: «الإيمان والعمل أخوان توأمان ورفيقان لا يفترقان، لا يَقبَلُ الله أحدهما إلاّ بصاحبه الحياة، ج1، =

الإيمان، وإعادة ذكرِه مرّة أخرى إنّما يُرشد إلى مدى ضرورته وأنّه جزءٌ لا يتجزّأ من الإيمان، لا أنّه إضافة زائدة أو تفضُّل، كما يصرّح القرآن الكريم بأنّ المؤمنين فاعلون للصالحات بالتأكيد(1).

ويحتوي الإيمان الإسلاميّ، في صورته المتعارَف عليها ووضعِه العاديّ، على جوانبَ ثلاثة على الأقل، ألا وهي الجوانب «المعرفيّة» و«العاطفيّة» و«الإراديّة»، أي أنّه مبنيٌّ بالدرجة الأولى أو منبثق عن المعرفة حتى لو كانت إجمالية في موردها، ومِنْ ثم ليخطوَ الخطوة الثانية التي تتخطّى المعرفة الصرفة عندما يتماهى بُعداً عاطفياً، ليصل في نهاية المطاف إلى بلورَة تعهُّد والتزام وإرادة شديدة لتحمّله، وقد أشار الشهيد المطهَّري إلى البعدَين الأوّلَين للإيمان «الإقناع» و«العشق» بعبارة مقتضبة مليئة بالإحكام(2).

إنّه يلقي بهذا البيان الموجز الفكرة الآتية: إنّ الإيمان الإسلاميّ، ورغم كلّ الصلة الوثيقة التي تربطه بالوعي والمعرفة، يعبّر عن أمرٍ يتخطّى مجرّد المعرفة العقلانية البحتة والمعتقدات الناجمة عنها.

أمّا العلّامة الطباطبائيّ، فيُشير من جانبه إلى بُعدَين آخَرين للإيمان، هما: «العِلم» و«الالتزام»(3).

ويذهب الحكيميّون في «الحياة» إلى اعتبار الإيمان كالهَرَم الذي تمثّل العقيدة القلبيّة قاعدتَه، في ما يحتلُّ العمل مكانة الرأس منه(4).

= ص246، ويقول أيضاً: «فبالإيمان يُستدلّ على الصالحات، وبالصالحات يُستدلّ على الإيمان.. انظر: نهج البلاغة والخطبة: 155.

(1) ﴿وَمَن يَأْتِهِۦ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [طه: 75].

(2) مطهّري، مرتضى، «مقدمة برجهان بيني» (مدخل إلى الرؤية الكونية)، المجلدت 1 ـ 7، قمو مكتب النشر الإسلاميّ، 1983م، ص48.

(3) العلّامة محمد حسين الطباطبائيّ، «الميزان في تفسير القرآن»، الدار الإسلامية، قم، ج18: 282.

(4) الحياة 1: 242.

وهكذا يذهب الدكتور سروش إلى نَفْيِ معادلة الإيمان للاعتقاد المَحْضِ، ذلك أنَّ في الإيمان ـ علاوةً على العنصر العقديّ ـ توكّلاً، واعتماداً ومَحَبّةً وطاعةً، ويرى الدكتور سروش أنّ وُجُودَ مفاهيمَ في القرآن الكريم من نوع الرجاء، والظنّ، والأمل والتوكّل يؤيّد أنّ الإيمان لا يتأتى بمجرّد اليقين، وإنّما يكتمل بصورة تدريجية مع اليقين نفسه.

ومع تصنيف الدكتور سروش عقد القلب والإحساس بالأمل والانخراط في سياق القلب. . الأجزاء الأكثر أهميَّةً في الإيمان، بيدَ أنّه يعتقد بأنَّ وجود الحدّ الأدنى من الاعتقادات شرط أساسيّ لحلول الإيمان، معتبراً إيّاه مولّداً للإرادة المنبعثة ناحية العمل، وهو ـ أي سروش ـ يرى فَرقاً على صعيد المقدّمات والمستلزمات الضرورية للإيمان بين الخواصّ والعوامّ، معتقداً بأنَّ الإيمان الأصيل للأنبياء، وهو الصورة الإيمانية الأكمل، أمرٌ إيجابيٌّ فاعل، اختياريٌّ وواعٍ[1].

ويأتي أحمد النراقيّ على ذِكر أنواع ثلاثة للإيمان هي: «الإيمان الفلسفيّ» و«الإيمان العرفانيّ» و«الإيمان الجامع»، حيث يعبّر الأخير عن تلفيق بين عنصري «العشق» و«الاعتقاد»، وهما عنصران أُغفلا في الإيمانَين الأوَّلين.

ومن دون أن يفرّق ، ذهب النراقيُّ إلى القول بارتكاز الأديان الإبراهيمية على ما أسماه «الإيمان الجامع»، ومع تأكيده على الدَّور المحدِّد للإرادة والمشاعر والأحاسيس، أي رُجْحان البُعد العمليِّ والعرفانيّ الإيمانيّ على نظيره المعرفيّ، بيدَ أنَّه يُقيم الإيمان على أعمدة ثلاثة وهي التجربة الدينية، والمعرفة الدينية، والعمل الدينيّ[2].

---

(1) سروش، عبد الكريم، «إيمان وأميد»، (الإيمان والأمل)، شهرية كيان، العدد 52، 2000م.

(2) النراقيّ، أحمد، «رسالة دين شناخت»، طهران، نشر طرح نو، . 1998م، ص33 ـ 40.

ويشير أبو القاسم فنائي في مقالته «سلّم السماء» إلى ما يسمّيه التركيب القرآنيّ البديع «الشّهود العقلانيّ»، مميزاً بينه وبين مختلف المناهج السائدة في الاستدلالات القياسية ـ الفلسفية والعلميّة ـ التجريبية[1]، ومذكّراً بدوره الرئيس في بَعث الاعتقاد والإيمان وإيجادهما في عقل المؤمن وقلبه[2].

نواجِه مع هذه التَّعريفات والاستنتاجات المتنوّعة للإيمان الإسلاميّ، رغم ما بينها من اختلاف في اللغة والبيان والأسلوب، خصوصيّةً مشتركة، وهي خصوصيّة نضعُها جميعَها في خانة الإطار الكلاميّ الإسلاميّ رغم جميع التمايزات، وهذه الخصوصية هي التجسير والوصل القائم بين الإيمان والعقل.

وما يكفي هنا لموضوعنا الرئيس، هو عدم رؤية تعارض ما بين الإيمان والعقل، وهذا الأمر كما يساعد على كشف الحدود الفاصلة بين الإسلام والمسيحية، يُسهِم أيضاً في تحديد المواقف المتباينة بين هاتين الديانتين إزاء الميل العقلانيّ للعصر الحديث، ومن هنا لا يَحظى موضوع معيار اعتماد الإيمان على الوعي، وشكل تعاضُدِهما واختلاف الرؤى والنظريات في هذا المجال.. لا يَحظى بأهميّة خاصّة[3].

وعلى أيّة حال، تتّفق الصياغات المختلفة المطروحة حول الإيمان

---

(1) إن فكرة الدكتور فنائي وكلماته تشبه إلى حدّ كبير تعبير الأخوة الحكيميّ في كتابهما «الحياة»، حيث أطلقوا وصف «التعقل القرآني الخالص» مميِّزين بينه وبين العقل الفلسفيّ وحتى العرفانيّ الصرف، ولمزيد من التفصيل يراجع: كتاب «الحياة»، ج1، ص40 ـ 138.

(2) فنائي، أبو القاسم، «نردبان آسمان» (سلم السماء)، فصيلية نقد ونظر، العام الخامس، العدد الأول والثاني.

(3) ثمّة أقوال صريحة حول اعتماد الإيمان على العقل والمعرفة في التراث والمصادر الإسلامية، نُشير ـ لرعاية الإجمال والاختصار ـ إلى عدد من النصوص الصغيرة، منها ما وَرَدَ عن علي (ع) «أهل الإيمان العلم» كما في البحار، ج69، ص81 وعن الصادق (ع): «العقل دليل المؤمن» كما في أصول الكافي، ج1، ص29.

بمُجملها على تأييد هذه الحقيقة، وهي أنّه رغم الاعتماد الكامل للإيمان على العقل والمعرفة، وما يتركه ذلك من آثار ونتائجَ على شخصية الإنسان وفكره وسلوكه... فإنَّه ليس نتاجاً معرفيّاً صِرفاً، وليس متمظهراً بالكامل في الأعمال الظاهرية، وإنّما هو أمرٌ يَتجاوز كلا هذين، ومن هنا نجِد في نصوص القرآن والسّنّة ما يعدّ الإيمان مستقرّاً في قلب المؤمن لا في عقله ولا جوارحه(1).

علاوةً على ذلك، يرتكز الإيمان الإسلاميّ على إرادة المؤمن كما يتّكئ على جملة مقدّمات معرفية ونتائج عملية خارجية، أي أنّه يستدعي مسلسلاً من الجهود والمجاهدات الباطنيّة والظاهرية الواقعة في سياق كَسْب الفضائل اللازمة لحلول الإيمان وهبوطه(2)، فالعقل والفطرة البشرية، من المقدمات والمستلزمات لحلول الإيمان، كما يمثّل الإقرار والعمل آثاره ونتائجَه الظاهرية.

إلى جانب هذه العناصر، لا بدّ من الإشارة إلى الدَّور المتزايد للعاطفة والمشاعر والأحاسيس، وكذلك للجذبات الباطنية التي تكوّن بواعثَ لتبلورِ الإرادة في كافّة مراحل تكوين الإيمان وتَجلّيه وتقوِيته، وكذلك النتائجِ الباطنية للإيمان في إدراك معنى الوجود والاتصال بالمعبود المطلَق.

وخلافاً لبعض التوجّهات الكلامية في القرون الهجرية الأولى، والتي ذهبَت إلى التشكيك بدَور العمل الصالح في الإيمان الإسلاميّ نتيجة أوضاع سياسية ـ اجتماعية أحاطت البلاد الإسلامية(3)، وقتَ التشكيكات

---

(1) ﴿ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِأَفْوَٰهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ﴾ [المائدة: 41]، ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: 14].

(2) ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: 29]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ﴾ [النساء: 136].

(3) يرى المُرجئة والأشاعرة، والحنفيّة، والماتريديّة أنّ الإيمان تصديقٌ صرف، =

الحداثية الأخيرة في الأوساط الإسلامية ـ متأثّرةً إلى حدٍّ معيَّن باللاهُوت البروتستانتيّ الجديد ـ في سياق البُعد المعرفيّ.

وليس ثمَّة ما يُلزم بتطابُق الإيمان الإسلاميّ والأنموذج المسيحيّ نتيجة الإصرار الذي أبداه الدكتور سروش[1]، ومجتهد شبستري[2]، في

= ولهذا لم يشرّطوه بالاتّباع بالعمل أو مصاحبة العمل له، وفي المقابل، أقحَم المعتزلة العمل في معنى الإيمان إقحاماً تامّاً، فقد ذهبوا إلى أنّ الإيمان هو العيش المؤمن والحياة المؤمنة، كما زخَر التراث الإسلاميّ القديم بتيّارات مثل أهل الحديث، والإخباريِّين المناهضِين لسلطة العقل، وكذلك العرفاء و. . . تتجاهل البُعد المعرفيّ للإيمان، ولا تُوليه أهميّة بل تنظر إليه بنوع من الريبة، لا أنّ أيّ واحد من هذه الاتجاهات لم يتحوّل إلى تيار غالب ومسيطر في التراث الإسلامي، ولمزيد من التفصيل عن هذا الموضوع يراجع الدكتور محمد تقي فعالي، في كتابه: «إيمان ديني در إسلام ومسيحيت»، (الإيمان الديني في الإسلام والمسيحية).

(1) يرى الدكتور سروش أنّ التجربة الدينية تمثّل سبباً مسوِّغاً للإيمان في وقت واحد، معتقداً أنّ الإيمان النبويّ الخالص قائم على تجربة دينية، وفي الوقت نفسه، يوافق سروش على أنّ نمط إيمان العوامّ نمط تلفيقيّ من التجربة الدينية الشخصية والتربية والتعليم، والعادات وأمور أخرى أيضاً، انظر: الدكتور عبد الكريم سروش، «إيمان وأميد» (الإيمان والأمل).

(2) «إنّ الإيمان يعني الانجذاب، والتحوُّل، وتعلُّق الذهن بمركز مخاطب، مخبر، بحيث يشكل هذا التعلّق همّ الإنسان وهمومه، (والإيمان يعني) الاهتمام المنجذب. . فأولئك الذين قالوا بأنّ الإيمان هو التصديق بما جاء به النبيّ، يُراعون غالباً البُعد المعرفيّ في الإيمان، أمّا العرفاء فقد سعَوا على الدوام للاهتمام بالتجربة الإنسانيّة المعاشة. . . إنّ الإيمان نوع من «التجربة الدينية» يظهر على شكل قضايا عقديّة، وهذه القضايا العقدية تجلي لنا وتوضح تلك التجربة الإيمانية المُعاشة للمؤمن، ومن هنا كان الاعتقاد ذا مرتبة تالية لمرتبة الإيمان والتجربة. . . إنّ الثقة والأمل من العناصر الأساسية في الإيمان، لا الاستدلال ولا البرهان. . ورغم ذهاب الشيخ محمد مجتهد شبستري إلى ذلك يضيف قائلاً: إنّ صاحب التجربة الإيمانية له أفكاره الفلسفية المسبقة، أو تلك الأنثروبولوجية أو الوجودية، ولهذا لا يمكن للعقل الفارغ من المعطيات القبلية والأحكام المُسبَقة أن ينال تجربة إيمانية. . لا غناء لنا أبداً عن النّص، لأنّ الخطاب الإلٰهيّ لا يمكن سماعه إلاّ من أعماق هذه النصوص. انظر: محمد مجتهد شبستري، برواز در أبرهاي ندانستن (على سحاب الجهل).

ومصطفى ملكيان[1]، السنوات الأخيرة على مفهوم «التجربة الدينية»، بل سوف يقلّص ذلك إلى حدّ كبير من أهمّ الآثار الوجودية للإيمان ـ أي الوعي ـ ويفتح الباب على مصراعيه لتعارُض مَرئيٍّ بين العقل والإيمان.

2 ـ تضامُن العقل والوحي:

يبدو العقل والوحي، أحياناً، ظاهرتَين متمايزتين تأسيساً على المرجعية المختلفة التي يؤولان إليها بشريّاً وإلٰهيّاً، كما يبدوان كذلك في لغتهما وخطابهما، كما في محتواهما وتعاليمهما، ورغم هذه النواحي الثلاث، لا تزال علامات الفصل والتحديد بين العقل والإيمان محاطة باللبس والإبهام إلى حدٍّ معين، أي أنّه رغم الاختلاف الموجود بينهما، في ما يتعلّق بموقع هاتين المرجعيَّتين، ورغم الامتيازات اللغوية والمضمونية لما يصدر عنهما، إلاّ أنّ الخطاب التكليفيّ الآمر ليس من مختصّات الوحي، كما أنّ الخطاب الإقناعيّ ومنهج التفهيم والتفهّم ليس

---

(1) يطرح الدكتور مصطفى ملكيان عوامل تعسير الإيمان وتيسيره في العصر الحاضر بما يبدو أنّه يقضي وكأنّ الإيمان ينحسر أمام نموّ العِلم وتنامي العقلانية، في ما يزدهر الإيمان عند بدو الشكوك في تماميّة العقل وكمال العلم وجدارة المعرفة، ويقيّم ملكيان الإيمان لا على أساس الاعتقاد والمعرفة وإنّما في مقابلهما، وهو يرى أنّ الإيمان الحقيقيّ إنّما يظهر في ظلّ الفراغ المعرفيّ ويغدو ممكناً في مناخ الشكّ واللايقين، فالإيمان قفزة فوق بحْر المعرفة، وهو على علاقة بالأمل قبل أن تكون له علاقة باليقين، راجع: مصطفى ملكيان، «دويدن أواز حقيقت».
والذي يُستفاد من الإشارات المستكنة في كلمات المهندس مهدي بازركان والدكتور عبد الكريم سروش، والدكتور مصطفى ملكيان عن اليقين، هو أنّه مرتبة من مراتب الوعي والمعرفة، في ما تعُدّ الروايات المأثورة اليقينَ مرتبةً من مراتب الإيمان ودرجاته، وأنّ محلّه القلب لا العقل.
وعلى أيّة حال، فإنّ هدفنا يتمركز على غرضهم ومقصودهم لا ألفاظهم ومفردات تعابيرهم، ولمعرفة معنى اليقين وعلاقته بالإيمان، انظر: أصول الكافي، محمد ابن يعقوب الكلّينيّ، «كتاب الإيمان والكفر»، باب أنّ الإيمان أفضل من الإسلام واليقين أفضل من الإيمان.

سِمةً حصرية للعقل، كما أنّ قضايا الوحي ليست فاقدة بمُجملها للبُعد العقلانيّ، كما أنّ العطاءات العقلية لا تخلو من إلهامات ما ورائية، بل على العكس من ذلك تماماً، ثمّة شواهد كثيرة على التبادل بين العقل والوحي والتمازج، كما أنَّ هناك ما يؤكّد تعاوناً مشتركاً بينهما أيضاً.

أما السر في هذا الأخذ والعطاء، وفي هذا التقارب المتبادَل، فلا بدّ من التفتيش عنه في الحقيقة الآتية: إنّ مُخاطِبهما معاً هو ذاك الإنسان العاقل الواعي، المتمَتّع بمزايا واستعدادات وجوديّة محدّدة، ولعلّ هذا هو السبب في تنزّل الرسالة الإلٰهيّة إلى هذا الحدّ من أجل البشرية كلّها، ولهذا كان الأنبياء موظفين وملزَمين بمخاطبة الناس على قدْر عقولهم[1]، فرسالة الأنبياء الإلٰهيين كانت ـ مع تزامُنها والوحي الإلٰهيّ ـ قائمةً على توسعة المديات الوجودية للإنسان، وتعميق قدرات الوعي والإدراك عنده بغية تمكّنه من كَسْب الوحي الربّانيّ النازل، فـ«نزول الوَحي الإلٰهيّ» و«تسامي العقل الإنسانيّ» جهدان متنوعان أدّتهما الأرض والسماء، وكانت الغاية من وراء ذلك تقليص الهوَّة واختصار المسافة ما بين الوحي والعقل.

ورغم ذلك كلّه، لا يزال جوهر الاختلاف باقياً، ليبدوَ في كلّ حين مظهرٌ من مظاهره، فمن جملة المواقف التي لا يمكن غضّ الطرف عنها رغم كلّ الانسجام القائم، مسألة حجيّة قضايا الوحي والعقلانية واعتبارها، وكذلك ما يتّصل بالمنهج والأدوات التي يجري توظيفها لدى الطرفَين بُغية إقناع المخاطب، ذلك كلّه رغم ما يؤدِّيه وجود قضايا عقلانية في رسالة الوحي، والاستفادة ـ في المقابل ـ من الاحتجاجات

(1) عن رسول الله (ص): «إنّا أُمِرنا معاشرَ الأنبياء أن نكلِّم الناس بقدَرِ عقولهم، انظر: «البحار»، ج2، ص69.

والأساليب الدينية من قِبَل العقل. . . في تحطيم الحدود وإيجاد علاقات تواشج متبادلة من الطرفين معاً، وكذلك فإنّ هذه الخصوصية تعدّ من أكثر المميزات شخوصاً في هذين المجالَين المعرفيَّين، ذلك أنّه في هذا النوع من التداخل والاختلاط يمكن إرجاع المدَّعيات إلى مبادئها الأصليّة، وتحديد الدائرة الجغرافيّة للكلام.

فالمَضامين الدينية المستكنّة في الوحي وكذلك اللغة تكتسِب اعتبارها وقيمتها ـ نوعاً ـ من مصدرها الذي أتت منه، ومن ثمّ فهي لا تنفصل عنه في الحالات كافّة، أمّا المعطيات العقلانية فهي ترتكز أساساً على المنطق والبرهان الداخليّ المختزن فيها، ووفقاً لذلك لا يحقّ لها أخذ اعتبارها من مصدرها ما دامت استنتاجاً منطقيّاً وسالماً من حيث المادّة والصورة، كما أنّها لا تتقبّل أيّ تغيير مهما كان بسيطاً نتيجة تأثيرات خارجية.

وقد أدّت ملاحظة هذه التباينات والمقارنات ما بين الوحي والعقل، إلى اتخاذ أهل النظر والمعرفة مواقف تتَّسم بالتباين والاختلاف، ولم تكن الموائز الموجودة في النصوص المقدّسة للأديان بعيدة في تأثيرها عن هذه الاستنتاجات.

لقد عَدّ بعضهم الوحيَ ـ على تقدير الاعتراف به ـ رشحاً من آثار العصر الطفوليّ للبشر، ومن ثمّ فقدْ بلغ النهاية بمجرّد بلوغ العقل البشريّ ونضوجه، وهذا الانطباع عن الوحي بلغَ درجةً أكثر إفراطاً لدى إعلان عدم حاجة الإنسان إلى الوحيِ الإلٰهيّ في عصر العقل والعقلانيّة[1].

---

(1) عُدَّ إقبال اللاهوري والدكتور علي شريعتي ممن قدَّم تفسيراً زمانيّاً لعلاقة العقل والوحي، وينتقد الشيخ المطهري في كتاب «الوحي والنبوة» أنّ إقبال اللاهوري مالَ من حيث =

وقد اختار فريق آخَرُ الحديث عن الحدود الفاصلة بين العقل والوحي على صعيد الدوائر والمجالات، مستفيضاً بذلك في الحديث عن تصنيفات زمانية قائمة على مَنح العقل والوحي حقباتٌ منفصلة، وقد سعى هذا الفريق جاهداً إلى الحيلولة دون أيّ تداخل أو امتزاج لعلّها أو حتى تعاضد ما بين العقل والوحي في مجاليهما.

والتمظهر المفرِط لهذا التيار، تمثّل في إلغاء الحدود الفاصلة على صعيد المجالات ودوائر العمل بين العقل والوحي. ليخرج في النهاية إلى الاعتقاد بأنَّ نطاق الوحي آخِذٌ بالانحسار لتتّسع في المقابل دائرة الفعل العقليّ، وذلك بمرور الزمان وتكامُل البشرية أكثر فأكثر[1].

انطلاقاً من مضامين الوحي القرآنيّ، ومن المكانة السامية التي يمنحُها القرآن الكريم للعقل الإنسانيّ، ورفضه أيّ نوع من أنواع التحديد ما بين العقل والوحي، سواء كان تحديداً قائماً على أساس التحقيب الزمانيّ أم على تحديد المجالات، انطلاقاً من ذلك كلِّه، نجِدُ أنفسنا أمام نوع جديد ومختلف تماماً لعلاقة الوحي بالعقل، علاقة يسُودها ما يمكننا القول إنّه أهمّ سِمة فيها، ألاَ وهو التضامن.

ومقصودُنا من حالة التضامن والمعاضدة المثارة في الإسلام بين العقل والوحي أمران:

أحدهما: أنّ كل واحدٍ منهما يؤيّد الآخر ويكمّله ويعضُده.

= لا يشعر إلى مفهوم خَتْم الديانة منحرفاً بذلك عن مفهوم خَتْم الرسالة، ونهاية مرحلة الوحي، لمزيد من التفاصيل انظر: إقبال اللاهوري، «إحياء الفكر الديني» (فارسي) ص5 ـ 144، وكذلك شريعتي، «الوصاية والشورى»، والمطهّري، «الوحي والنبوة».

(1) راجت في أوساط المثقّفين العلمانيين الجدد فكرة الفصل في الجوائز والمجالات بين العقل والوحي، مع اعتقادهم بصحّة النصوص المنبثقة عن الوحي واعتبارها، ويمكنُك ـ على سبيل المثال ـ مراجعة مهدي بازركان، «خدا وآخرت، هدف بعثت أنبياء».

وثانيهما: أنّهما معاً يستبطنان الكمال الإنسانيّ.

إنّ الرؤية التضامنية بين العقل والوحي، تنبعث من سما الدمج الإسلامي، ذلك أنّها تستعيض عن التعارض، ومن ثمّ عن تعطيل أحدهما لصالح الآخر وفقاً لتحقيب زمانيّ أو فرز دائريّ. . ، بالاستفادة منهما معاً في مختلف الأزمنة وعلى الصُّعُد كافّة، وهي حقيقة يمكننا لمسُها باليد استناداً إلى شواهدَ خارجيّة وداخلية.

فعلى سبيل المثال، المعجزة المحمّدية، إذ كانت بنفسها نصاً موحىً به (القرآن الكريم) خلافاً لمُعجزات الأنبياء السابقين[1]، فالقرآن الكريم إعجاز ليس فقط لم يُخضِع عقول الناس، بل إنّه زاد من أهميَّة العقل وأَحكَم مكانتَه بينهم، فلم ينشر الإسلام بين أتباعِه ثقافة سوء الظنّ إزاء العقل والتفكير الإنسانيّين، ولم يجعل من إشاعة الوحي عاملاً من عوامل تعطيل العقل أو احتقارِه وتَقزيمِه، بل على العكس من ذلك تماماً ضاعَف من قوّته بين المؤمنين وزادّ من رِفعته ومكانتِه.

ولم يحدّ القرآن الكريم ـ في سياق استعراضه الوظائفَ التعليميّة للأنبياء ـ من دَورهم بحصره في إنزال الكتُب وإبلاغها الناس، وإنّما جعلهم ملزمَين بتعليم الإنسان «الحكمة» أيضاً[2].

---

(1) يجيب القرآن أولئك الذين يطلبون من النبيّ (ص) كعادة الأمم السالفة ـ أن يأتيَهم بمعجزة تفوق الأوضاع الطبيعية بقوله: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ﴾ [العنكبوت: 51]. ويصرّح في موضع آخرَ: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: 88]، وحول مقارنة إعجاز النبيّ (ص) بمعجزات مَن سبقَه من الأنبياء: راجع: حديث ابن السكّيت عن الإمام عليّ النقيّ (ع) في «أصول الكافي»، ج1، ص28. ويقوم «ترنر» بمقايسة أخرى، بين كاريزما النبيّ (ص) والنبيّ عيسى (ع) ولا يراهما إلاّ متفاوتتين، انظر: ترنر ب، ماكس فيبر والإسلام، ص56.

(2) ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّۦنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ [الجمعة: 2].

فقد بلغَت وصايا القرآن وتعاليمُه للمؤمنين في التدبّر في الكلام والوحي الإلٰهيّ، والتعقّل وممارسة التفكير في الأنفس والآفاق، والتأمّل في خالق الكون وناظم الوجود، وكذلك في التفكير في نظام الخِلقة والقوانين السارية في العالم، والسُّنن الاجتماعية والتاريخية المسيطرة على الحياة.. بلَغ ذلك مبلغاً عظيماً حتى أفقَدَ كلَّ صاحب عذرٍ من المؤمنين عذرَه في تقصيره عن ذلك، ذلك كلّه مع فتح القرآن البابَ على مصراعَيه أمام الإيمان والوحي، من دون أن يجعل دائرةً من الدوائر حِكراً على العقل والتفكير.

فالعقل والفكر في الإسلام ليسا تلك الفاكهة الشيطانيّة المحظورة التي أتاها الإنسان فالْتهَمها عصياناً وتجرّؤاً، لتُهبطه من جنّته وتكون سبباً في بلائه وشقاوته[1]، وإنّما هما الجوهر الإلٰهيّ الأكثر أصالة والأغلى ثمناً، الذي استودعَه الله الإنسان. ليبلغ طريقه التكامليَّ في سيْره إلى ربِّه عن طريقه، فيسير به ويقطعه بيُسر وسهولة.

إنّ الإسلام يعتقد بأنّ بُذور الإيمان ومعرفة الله سبحانه تعطي ثمارها في أرض العقل والمعرفة الأفضل[2].

---

(1) ثمّة اختلافات مهمّة ما بين الصورة التي يقدّمها لنا الكتاب المقدّس عن حادثة هبوط آدمَ وحوّاء من الجنة، وتلك التي يعرضها لنا القرآنُ رغم كلّ أوجه الشَّبه الموجودة، وهي اختلافات تؤُول إلى مقولة العقل والمعرفة، ففيما يؤتى في سِفر التكوين على الشجرة الممنوعة بوصفها شجرة المعرفة، تعرّفها الثقافة الإسلامية بشجرة الحرص والطمع أو الغفلة، ويقول المطهّري: في ما ترتبط الشجرة الممنوعة في المسيحية بالبعد الإنسانيّ لآدم وحواء، تتّصل في الإسلام بالبُعد الحيوانيّ، فالمعرفة والعلم في الإسلام ليسا وسوسةً شيطانية، وإنّما جوهر أودعَه الله الإنسان بتعليم مباشر: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: 31]، ولمزيد من التفصيل يراجع: المطهّري في «إنسان وإيمان» في «مدخل إلى الرؤية الكونية الإسلامية»، ص19 ـ 21.

(2) ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾ [فاطر: 28]، وعن الباقر (ع): «لم يُعبد الله عز وجل بشيء أفضل من العقل»، «الحياة»، ج1، ص47، وعن الرسول الأكرم (ص): «لا دين لمن لا عقل له»، «الحياة»، ج1، ص45.

من هنا يظهر لنا أنّ مكانة العقل في الإسلام تتسامى وتعلو إلى حدّ يستخدم في حقّ الله تعالى تعابير من قَبِيل: «العقل الفعّال»، ويُطلَق على النبيّ تعبير «العقل الأول»، ويؤتى على ذِكر القوّة العاقلة الإنسانية بوصفها: «النبيّ الباطنيّ»[1]، وهي تعابير بمُجملها تقطع الطريق على مختلف محاولات الفصل والتجزيء والتشطير والمقابلة التي يمكن أن تمارَس بين الوحي والعقل.

وهكذا تنطلق آليات الاستنتاج الأصولية بين علماء الكلام على أساس الادّعاء الذي يقول: إنَّ العقل الإنسانيّ لمّا كان هو مهبط نزول الوحي، وكان الأشخاص السامعون والعاملون بالرسالة الإلٰهيّة أصحاب عقل وتفكير.. فلا يمكن للوحي إلاّ أن ينبنيَ على ملاكات العقل السليم الكاشف عن حقائق الأشياء والأمور[2].

إنّ العقيدة الإسلامية، أو على الأقلّ بحسَب وجهة نظر فريق كبير من المسلمين المعتقِدين بنفوذ مبدأ الحُسن والقُبح العقليّين في المفاهيم الدينية والوحيّة، وقيام الأوامر والنواهي الدينية على أصول عقلانية قبلية.. تحُول دون أدنى أشكال المصادمة والتزاحم ما بين هذين النبيَّين الظاهر والباطن، العقل والوحي.

وقد حالت الروح العقلانية المنسابة في النص المُوحى به دون تبلور تيار مناهض للفلاسفة، وهذا منحى أشعَريّ في الفكر الإسلاميّ على غرار الاتجاه الإيمانيّ المحض الذي عرفته المسيحيّة، رغم كلّ ما نالته هذه الاتجاهات الأشعرية من حفاوة بالغة ودعم سياسيّ ـ اجتماعيّ

---

(1) عن الإمام الكاظم (ع): «إنّ لله على الناس حُجّتين: حُجة ظاهرة وحجّة باطنة، فأمّا الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة: وأمّا الباطنة فالعقول، «أصول الكافي»، ج1، ص19.

(2) عن الإمام عليّ (ص): «العقل رسول الحقّ»، «الحياة»، ج1، ص46، وعنه في المصدر نفسه: «ملاك الأمر العقل».

فائق، وأرضية فكرية ـ روحية مساعدة، فلم يحصل في التراث الإسلاميّ أن تَواءمَ الاتجاه الأشعَريّ مع النزعة الإنسانيّة والدنيويّة في الثقافة الإسلاميّة، رغم كلّ ما تمتّعت به التيّارات ذات الصبغة الأشعريّة من قوىً وسلطان ونفوذ، الأمر الذي أدّى بهذا الخطّ إلى الاصطدام على الصعيد العمليّ والاجتماعيّ للحياة بتناقضات وإشكاليّات معقّدة وثقيلة[1].

ومن هنا يعتقد الدكتور زْرين كوب بأنّ المسارات اللافلسفيّة في التراث الإسلاميّ، كفكر الغزاليّ وعامّة الأشاعرة، بقيَت خالية الوِفاض من دون القدرة على تكوين تيّار متكامل يناهض العقل ويحارب التعقل في الحياة الإسلامية، أي أنّ اللاعقلانية الأشعرية لم تستعِض بذاتها مكان التيّار العقليّ، ومن ثمّ لم ينجرَّ المسار الإسلاميّ العام في نَفق معارضة العِلم، فما وَرَدَ في القرآن الكريم من إلزام بالتفكير والتعقّل ودعوة إلى العلم والعقل، ألجأ العامّة والخاصّة إلى الإحساس بضرورة الاهتمام بالعلم وتكريم أهله[2].

---

(1) زرين كوب، عبد الحسين، «درقلمرو وجدان»، طهران، علمي، 1980م، ص246.

(2) ساعد الاتجاه الأشعريُّ في الإسلام ـ ولعدّة أسباب ـ في نموّ نحو من علمَنة الدين، فرافق في أوج قدرته وشيوعه تيّارات الغرب القادمة في المرحلة الأخيرة، واستطاع سَوْقَ المجتمع الإسلاميّ والتعاليم الدينية وبسرعة أكبر نحو هذه العلمنة، فبِنَفْي الأشاعرة الحُسن والقُبح العقليَّين عن الذات والصفات والأفعال الإلٰهيّة، أبدوا استعداداً للإقرار بنوع من النسبيّة القيمية، وفي الوقت عينه عبّدوا الطريق ـ بإحالتهم معايير التحسين والتقبيح إلى النقل ـ لأولئك الذين فقدوا ثقتهم بالنقل والنصوص المنقولة، وذلك عبر تكوين نوع من التعارض بين العقل والنقل.

ويرى المطهّري أنّ الأشاعرة سعَوا ـ عبر اختيارهم عنوان «أهل الحديث» ـ لِنَعْتِ مخالفيهم من المعتزلة القائلين بالقُبح والحُسن الذاتيين وبالمستقلّات العقلية بأنّهم مخالفون للحديث والسنّة النبوية، في ما لم تكن الحال عليه كذلك لا هنا ولا هناك، ولمزيد من التفاصيل عن الحُسن والقُبح وآراء الأشاعرة والشيعة والمعتزلة فيهما، يراجع كتاب «العدل الإلٰهيّ» للأستاذ مطهّري.

3 ـ الفقه العقلانيّ:

يتكفّل الفقه (الشريعة)، في الديانات المختلفة، بمهمّة عرض السبل العملية وإصدار القوانين لأتباع هذه الديانات، لكي يتسنّى لهم بذلك ممارسةُ حياة ملؤُها الدفء والإيمان، ومن هنا حمل الفِقْهُ على عاتقه حِفظ الصورة الظاهرية للدين بوصفه مجموعةً من الأحكام والتوجيهات الخارجية، وذلك لكي يتوافر المناخ المساعد لتفتّح براعم «الإيمان» ونشر «الأخلاق» في الحياة الفرديّة والاجتماعية للمؤمنين، وبناءً عليه، لا يُنْقِص من مقام الفِقه وأهمِّيته كونه معنيّاً بالأمور الظاهرية، كما لا تضاف إلى مكانته الطبيعية مكانةٌ أسمى بسبب احتلاله مساحاتٍ مهمَّة من الحياة، فالذي يمنح الدين كماله ويبلغ به منتهاه ليس كمال الفقه وحده، وإنما ذاك المركّب المتوازن والمنسجم من الإيمان والفِقه والكَلِم (العقيدة).

تبدأ المنطقة الخاصّة بالفقه من المجال المنسكيّ والشعائريّ، وهو المجال الذي يمثّل القسم الخاصّ بالدين، لِيستطيل فيشمَل ـ تبعاً لنوعيّة الأديان وجامعيّتها ـ دائرة القضايا المتحرّكة والأنشطة اليومية في الحياة، ما يُعرف بالمجال العرفيّ (الدنيويّ) لها، إنّ الاكتفاء بالأمور المنسكيّة وتنحية المجال العرفيّ، يحصر الفِقه في موقف الحدّ الأدنى له، ومن هذا المنطلق يُفترض بالإسلام أن يكون واجِداً لفقهٍ من نوع الحدّ الأعلى قادر على التلاؤم مع العرف، وملاحظة عابرة وتقييم كمّيّ للأبواب والعناوين الموجودة فعلاً في الفقه الإسلاميّ، تدلّ بوضوح على المدى الذي منحَه هذا الدين للقضايا العرفيّة الحياتية وما علّمه لأتْباعه في هذا المضمار، رغم عدم الرضا الذي يحمِلُه المسلمون إزاء الحالة القائمة للفِقه اليوم، ولهذا السبب والدّور الذي يؤدِّيه الفقه، كانت أهميَّة دراسة مكانته في الأديان بوصفه معلّماً مهمّاً من معالم حركة الدين وتفاعله مع الحياة، وهو ما جعل الفِقه يتحمّل أحياناً بعضَ الهجَمات الناقدة.

ويمثّل الفقه والأخلاق في الأديان المختلفة مسارَين يمنحان المؤمن مجالاً لصَبغ حياته الدنيويّة بصباغٍ دينيّ، ليتجلّى إيمانه عن هذا الطريق، وهذا ما أدّى إلى منح الفقه دوراً مهمّاً وشاملاً في مجال تثبيت الحضور الاجتماعيّ للدين، وتبعاً لذلك، غدا الفقه على السواء مورداً للاهتمام الشديد، وضحيّة للعتاب والنقد.

والأمر الذي ينسجم مع بحثِنا، هنا، هو دراسة معيار الانسجام والتوافق القائم بين الفِقه ومجالات الحياة الإنسانيّة العرفيّة (الدنيوية)، هذا التوافق الذي ينادي بحضور فاعل ومؤثّر له.

والسؤال الرئيس هنا هو: كيف يمكن للفقه، بوصفه المُرشِدَ السماويّ للحياة الدنيوية، أن يخلع على الحياة العُرفيّة خلعةً دينيّة من دون أن يؤدّيَ ذلك إلى حدوث اختلال أو اضطراب في الانسجام الطبيعيّ الداخليّ؟ كيف يمكن التوفيق بين الجوهر النقليّ للتشريعات الفقهية وبين الملاكات العقليّة؟ وكيف يقدر الفقه على تحمّل الانتقادات العقلية القاسية التي لا تغفر ولا ترحم؟ كيف يمكن للذّات الثابتة المستقرّة للشريعة والتي تحتوي قداسةً وتستدعي حِفظَ وحدَتها الداخلية.. كيف يمكن أن تتناغم مع المتطلّبات العصرية المتغيّرة، والظروف الاجتماعية الدائمة التحوّل، لتقدّم للمجتمع والبشرية أجوبةً غضّةً طريّة جديدة على الدوام؟

إنّ «العقلانية» و«استعداد التحوّل الداخليّ»، و«مراعاة العرف» و«ملاحظة المصالح».. بعضٌ من تلك الطرق والمَنافذ التي جُهِّز بها الفقهُ الإسلاميّ، لكي يواكب «المتطلّبات الطبيعية» و«الظروف المتغيرة» و«الطبيعة العقلانية» للأمور العرفيّة الدنيوية.

ومن الواضح أنّ تفصيلاتِ كلٍّ واحد من هذه العناوين كانت ـ على الدوام ـ محلاًّ للاختلاف ما بين المذاهب والاتجاهات الفقهية، إلى حدّ سدّت فيه بعض الفِرق بعض هذه الأصول والمداخلِ بشكل كامل ونهائيّ.

وعلى أيّة حال، فوجود مثل هذه الاتّجاهات لا يخلخل بتاتاً أساس بحثنا القائم على عناية الشريعة الإسلاميّة واهتمامها بالعقل والعرف والمصلحة، كما لا يَلْزَمُنَا الدخول التفصيليُّ في متاهات هذه الاختلافات وقراءة منطلَقاتها العقلية والنقلية، وذلك:

أولاً: إنّ الفِرَق التي لم تولِ أهميَّة لهذه الموضوعات، مثّلت الأقليّة غالباً، وكانت على الهامش، وإذا ما تسنّى لها أن تكتسح ـ في حقبةٍ ما ـ المسار الفقهيَّ العام، فإنّها لم تكن قادرة على الاستمرار في ذلك طويلاً، بل كانت تفقد رونقها وبسرعة، نتيجة تحوّل الأوضاع وانقلاب الظروف، لتنزويَ في الهامش، مثبتةً بذلك خوارها وضعفها، هذه الفِرَق التي حظيَتْ بترحيب واسع في أوساط الأديان ذات النمط الزاهد البعيد عن الدنيا والمناهض للعقل والعقلانية لم تحظَ بتلك القواعد الراسخة التي تعمّق وجودها في الداخل الإسلاميّ، وهو أمرٌ ذو دلالات مهمَّة، ويَعنينا كثيراً نحن الذين نحاول قراءة تحوّلات الدين والتديُّن بين الأفراد والمجتمعات المسلِمة من زاوية ظاهراتيّة فينومنولوجيّة.

ورغم أنّنا نُحيل هنا بالدرجة الأولى إلى مصادرَ «شيعيّة» و«أصولية»، إلاّ أنّنا نجِد مؤيّدات لما نقول في عقائد أهل السنّة أيضاً، وعلى سبيل المثال، في الوقت الذي يتعاطى فيه الشيعة مع توظيف العقل والإجماع، بوصفهما مصادرَ لكشف الأحكام الفقهية وصدورها، تعاطياً يبدو عليه التحفُّظ والاحتياط، وملاحظة شروط وأوضاع. . . يُطلِق أهلُ السنّة العنانَ لهما بشكل أكبرَ، فيتوسّلون بالقياس والاستحسان، ما يُفسح المجال للفقه بشكل أكبرَ للتعاطي مع العقل والعُرف، وهكذا الحال مع المصالح المرسلة[1] ورأي أهل الحلّ والعَقد، وهي مَقولات راجت

---

(1) تقع المصلحة المرسَلة في منطقة الفراغ ما بين المصلحة المعتبرة والمصلحة المُلغاة، ويُقصَد بها تلك المصالحُ التي لا نصَّ ولا تصريحَ باعتبارها أو إلغائها من جانب الشارع سبحانه، ولهذا يتمّ تحديدُها وتعيينها عبر الفقهاء وأهل الحلّ والعَقد بهدفِ =

لأسباب تاريخية في الوسط السُّنيّ قَبْلَ تغلغُلِها عند الشيعة، ما يدلّ على أنّ في الوسط الإسلاميّ استعداداً عالياً جدّاً للأخذ بالملاحظات العرفيّة ومراعاتها.

لقد خطا أهل السنّة، في اجتهاداتهم الفقهية، خطوات سبّاقة مهمَّة كان لها دَور الريادة، رغم توقّفها سريعاً، ولكي نكتشف ظاهراتيّاً كُنْهَ الإقرار بالاجتهاد في الإسلام، لا بدّ لنا من العودة إلى السنوات الأولى التي أعقبت وفاة النبيّ (ص)، أي ما قبلَ حالة التوقُّف والركود التي أتت في ما بعدُ، أمّا الحضور المتأخّر للشيعة في المرحلة الاجتهادية فهو يُعزى إلى حضور «الأئمّة المعصومين» إلى قرنَين كاملَين عقِب وفاة النبيِّ (ص)، الأمر الذي أغنى الشيعة عن الحاجة إلى الفقهاء، ولا يمكن إطلاقاً تفسيرُ هذا التأخُّر على أساس التشكيك في مبدأ تغيّر الأحكام تبعاً لموضوعاتها، أو ضرورات الاجتهاد وفقاً لعنصر مواكَبة العصر ومتطلّباته، الأمر الذي (أي الاجتهاد) حثّ عليه الأئمة أنفسهم، وحَظِيَ منهم بالدعم والتأييد.

1 ـ 3: المذهب العقليّ:

يمكن للعقل، في الفقه الإسلاميّ، أن يكتشف القانون، كما بإمكانه تحديده وتقييده بما يتناسب مع الظروف والمتطلّبات، أو تعميمه وتوسِعته كذلك، وهكذا يمكن أن يشكّل العقل مُعِيناً وأداةً للاستنباط من سائر المصادر الفقهيّة كالقرآن والسنّة والإجماع[1] [2].

= حفظ المصالح العامّة والضرورات الكليّة، أي حفظ الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال.

(1) المطهّري، قم، «دفتر انتشارات إسلامي»، ختم النبوّة، 1، ص7 ـ 76.

(2) لقد ضاعف تسويغ الاستحسان والرأي والقياس في عملية استنباط الأحكام الشرعية على يد بعض فقهاء السنّة، ضاعف من دَور العقل بشكل كبير، رغم أنّه وضع الاجتهاد الإسلاميّ تحت خطر انقطاع الاتصال مع المبادئ الإلٰهيّة للأحكام الدينية، أمّا في الوسط الشيعيّ =

إنّ أخذ الأصوليّين وتبنّيهم قانون الملازَمة القاضي بأنّ كلّ ما حكَم به العقل، حكم به الشرع، وكلّ ما حكَم به الشرع حكم به العقل، شاهدٌ دالٌّ على هذا الارتباط الوثيق والعلاقة المتينة التي تربط الشريعة بالعقل، وتتضاعف أهميَّة العلم والمعرِفة وتزداد جلاءً عندما ندرك أنّ العلم يمثّل ـ فقهيّاً ـ أحد شروط تحقّق التكليف، وشرطٌ لازِم لصحّة المعاملة، وهكذا يحظى العقل بمراتبَ من الأهميَّة عندما يغدو فقدانُه رفعاً لمطلَق أنواع المسؤولية والمؤاخذة بنقضِ حكم شرعيّ، بل يغدو الحساب الأخرويّ مرهوناً بعقول الناس ودرجاتها[1]، ذلك أنّ العقل هو الحُجّة ما بين الخَلق والخالق[2].

وتعبّر عملية الفصل ما بين «استنباط الحكم»[3] و«تشخيص الموضوع» في غالب الحالات، وكذلك إيكال الثاني إلى أهل الفنّ والتخصّص والخبرة أو إلى المكلّف نفسه.. تعبّر عن أنموذج آخَر من نماذج احترام الإسلام للعقل وجهود الخبراء المتخصّصين، علاوةً على ذلك إقرار الإسلام بالمصالح والمفاسد لعلّها في النفس الأمرية بوصفها مبادئ أولية قبليّة ذات سلطة ونفوذ على الواجبات والمحرّمات الفقهيّة، يشكّل هو الآخر مانعاً يحول دون ممارسة عملية تقديس زائف أو اعتمادٍ

= فثمّة ـ عدا الأخباريين ـ فقهاء يَرون العقل والإجماع ذا دَور تابع للقرآن والسنّة، ومن ثم يؤدّيان دوراً أداتيّاً فحسب، ورغم ذلك كلّه، يجب الانتباه إلى أنّ حضور العقل في عمليّة الاجتهاد الإسلاميّ كان وما يزال نافذاً وحقيقيّاً حتى عند أمثال الأشاعرة، أكثر الفِرق الإسلامية الكلامية والفقهية نقداً للعقل وحَدّاً من دورَه وصلاحيّاته.

(1) يُحاسب الناس على قدر ما آتاهم من العقول في دار الدنيا، الإمام الصادق (ع)، «الحياة»، ج1، ص38.

(2) حجة الله على العباد النبيّ، والحجة في ما بين العباد وبين الله العقل، الإمام الصادق 7، «أصول الكافي»، ج1، ص29.

(3) المقصود من الحكم هنا الفتوى، لا الحكم الوضعيّ الحكوميّ والذي لا تفكيك فيه ضرورة بين الحكم والموضوع، إنّما الأحكام فيه عين إنشاء الموضوع، فهي تدور وتؤول إلى مرجع محدّد ونقطة مشخّصة.

معوجّ على الظواهر والشكلانيات الشائعة في الشرائع الدينية، فلم تأتِ الشريعة في الإسلام لمجرد التلقين القائم على مبدأ الطاعة المحضَة، أو الاستسلام المفرط للمؤمنين أمام الأوامر الإلٰهيَّة، ما يتكفّله الإيمان والعرفان الدينيّين اللذَين يقوّيان روح التعبّد عند العباد ليتجلّى عن هذا الطريق في الفقه والأخلاق، كما أنّ الروح التعبدية المنسابة في الأعمال المنسكيّة لا تؤدي هي الأخرى إلى تحوّل العبادة نفسها إلى فعل مبهَم وغير مفهوم، الأمر المرفوض عند الله سبحانه[1]، ولذلك لم يُشَد الفقه الإسلاميّ على أساس الإطاعة المحضَة، بل على الأقلّ فإنّ قسماً مهمّاً منه قام أساساً على المصالح والمفاسد الفردية والاجتماعية، فما يبيّنه القرآن الكريم من أحكامه في بعض المواضع.. إنّما هو أولاً: لِما يُولِيه من أهميَّة للتشخيص العقلانيّ لمخاطِبيه، وثانياً: يُرشد عبر ذاك إلى أنّ قيمة الشعائر والمَناسك الدينية ليست أمراً في نفسه، وإنّما يكمُن في آثار تلك الشعائر ودَورِها في تحقيق المبادئ الأكثر أساسيّة للدين[2].

2 ـ 3: التغيّر والتحوّل:

إنّ الاعتراف بمبدأ الاجتهاد في الفقه الإسلاميّ ينبني في الواقع على اعتقاد بأصل مهمّ ورئيسيّ يتّهم المتديّنون عادة بإنكاره، ويصنّف بوصفه سبباً من الأسباب الرئيسية لإعراض الإنسان الحديث عن التعاليم والأفكار الدينية المتشدّدة، وعرفيّة الفرد والمجتمع الحديث.

هذا الأصل المهمّ هو شمولية مبدأ التغيّر في تمام أجزاء العالم المادّيّ ودوامه، حيث يقال: إنّ المؤمنين ـ نوعاً ـ يَرفضون هذا المبدأ

---

(1) المتعبّد على غير فقه كحمار الطاحونة يدور ولا يبرح، الإمام عليّ 7، «الحياة»، ج1، ص58.

(2) ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾ [العنكبوت: 45]، ﴿جَعَلَ ٱللَّهُ ٱلْكَعْبَةَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ قِيَٰمًا لِّلنَّاسِ﴾ [المائدة: 97]، ويشير الإمام عليٌّ (ع) في الخطبة رقم 110 والحكمة رقم 252 من «نهج البلاغة» إلى بعضٍ من أدوار الشرائع وتأثيراتها.

ويصادمونه، لقد كان الاجتهاد في الإسلام خطوةً تمهيديّة واعية لكشف القواعد الكلّيّة والمبادئ الدينية الثابتة، ومن ثمّ تطبيقها على الحالات الجزئية المتغيّرة تبعاً للظروف الزمكانيّة بصورة يبدو فيها إطلاق الحكم ونسبيّته توأماً ملحوظاً على الدوام، وفي الحقيقة فإنّ الحفاظ على طراوة الدين وجدَّته وحيويّته وتقديم ضمانات لبقاء الشريعة واستمراريّتها أمران مرهونان لمدى ترحيبهما (الدين ـ الشريعة) بالظاهرة الاجتهادية، ومن الواضح أنّ الفقهاء بقدْر ما لاقَت جهودُهم الحثيثة نجاحاً وتوفيقاً على هذا الصعيد بقدرِ ما كانوا في مأمنٍ من أمواج الغفلة عن الخطر المحتمَل.

إنّ إفساح المجال لظهور المسائل المستحدثة الفقهية وإثباتها، وبذل العناية اللازمة والكافية بها، والأهمّ من ذلك كلّه الاعتقاد بتدخّل عنصرَي الزمان والمكان في الاجتهاد بما يعني تغيّر الأحكام تبعاً لتغيّر الموضوع[1]، ذلك كلّه يدلّ على سِمة التحوّل والصيرورة في التشريع الإسلاميّ، رغم أنّه من الممكن أن لا يتمَّ أحياناً ـ ولدى بعض الفِرَق والفئات ـ التوظيف المطلوب والمناسب لهذه الأمور.

3 ـ 3: مراعاة العُرف:

يعني العُرف تلك السِّيَر غير الرسمية الجارية في أوساط الناس، وقد تمّ الاعتراف به إسلاميّاً بهذا المعنى، بل إنّه أخذ حيّزاً مهمّاً في الفقه أيضاً، والمنطلق الدينيّ لشرعية العُرف في المجتمعات المختلفة، إنّما هو سيرة الرسول الأكرم (ص) في تأييد العادات المقبولة لدى شعب الجزيرة العربية، وإمضائها في المرحلة التي كان الإسلام فيها في طورَ التكوّن والانتشار.

---

(1) إنّ المسائل المستحدثة ـ أعمّ من ذات الموضوع الجديد، أو عينه مع تغييرات زمكانية ـ تطرح مسائل فقهيّة جديدة، فتؤسّس لعناوين فقهية جديدة، كما توجب صدور أحكام اجتهاديّة جديدة.

ويرشِد هذا الأمر إلى:

أوّلاً: دراية الإسلام بأهميَّة العُرف ودَوره في حِفظ الترابط والانسجام الاجتماعيَّين.

ثانياً: اعتقاده بعدم وجود قالب واحد للبشر جميعاً وللمجتمعات كذلك.

ثالثاً: أنّه يتمتّع بقراءة واقعيّة في سياق سعيه للانتشار الجغرافيّ والديمومة الزمنية التاريخية.

ويدلّ على مكانة العُرف في الفقه الإسلاميّ ذاك الاعتقاد بما يسمَّى «منطقة الفراغ وكذلك «المباحات»، وأيضاً ملاحظة العُرف في بعض الحالات التي يراد فيها إصدار بعض الأحكام الشرعية، ويشهد لذلك قيام بعض الأحكام على ما يسمّى «بناء العُقلاء»، وشرطُ قسم ملحوظ من الأحكام الفقهيّة بـ«العرف الاجتماعيّ» أو إحالة تحديد بعض الموضوعات إلى العرف نفسه.

4 ـ 3: رعاية المصلحة:

تمثّل قواعد «التزاحم» و«العسر والحرَج» و«الاضطرار»، و«الأهمّ والمهمّ» و«لا ضرر ولا ضرار»، والكثير من الأصول الفقهيّة الأخرى التي تراعى في مقام تحديد الأحكام الثانوية.. تمثّل شاهداً صارخاً على وجود «المصالح» وضماناً أكيداً على مراعاتها وترجيح أعلاها على أدناها في سياق إصدار المجتهد لفَتواه، وتدخل هذه القواعد حتى في دائرة استنباط الأحكام الأوَّلية والتكاليف الفردية أيضاً، بغية الحيلولة دون تحميل تكليف لا يطاق أو سلب مصلحة من ناحية مروّجي الشريعة ودعاتها، تماماً كما صرّح بذلك الشارع نفسه في القرآن الكريم[1].

(1) ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: 286]، ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: 78]، ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام: 119].

وقد شكّلت هذه السلسلة المترابطة من المصالح والمفاسد الجارية في الأمور عاملاً من العوامل المهمَّة التي أدّت إلى امتياز الفقه الفرديّ عن الفقه الاجتماعيّ، وكلاهما عن الفقه الحكوميّ، ليشكّل ذلك مستويات متداخلة من الأحكام تقع على تماسٍّ وارتباط مع بعضها بعضاً.

إلاّ أنّه في الوقت عينه، يجب الأخذ بعين الاعتبار أنّ مراعاة الإسلام للمصلحة لم يكن أمراً مرسَلاً غير خاضع لأيٍّ قانون أو قاعدة؛ ممّا أمازه عن الاتجاه المنفعيّ الصّرف (Utilitarianism)، بل إنّ النزعة التي سرَت في أوساط أهل السنّة أنفسهم، انطلاقاً من توظيف آليّات «المصالح المرسَلة»، لم تنجرَّ إلى مثل هذا الاتجاه المنفعيّ نتيجة قيامها على جملة من القواعد والضوابط التي تحُول دون تخطّيها، فلم يلقَ فقهُ السّنة مصيراً كهذا أيضاً، أمّا في الفقه الشيعيّ فلم تكن المصلحة أساساً تقوم عليه عملية استنباط الأحكام الشرعية، وإنّما أساليب ومنافذ وطرق، أو فلْنقُل مفاتيح آليّات يعتمد عليها الحاكم الإسلاميّ وفقاً لصلاحيّات مُنحَت له، وذلك لكي يستفيد من توظيفها في الحالات الضرورية والحسّاسة بُغيَة حفظ الاجتماع الإسلاميّ ونظامِه وفقاً لشروط خاصّة، وهذه المقدّمات الاحتياطية هي التي تحُول دون السقوط في مَزالق النزعة العقلية، أو المنزع التحوّلي، أو الاتجاه المصلحيّ والعُرفيّ، ومن ثمّ تمنح هذا الدين عناصر الوقاية دون نفوذ مثل هذا الخطر إليه، أيْ خطر علمَنته بأحد المعاني السلبيّة.

4 ـ طلب العلم:

تسارعت وتائر علمَنة المجتمع المسيحيّ مع وقوع الثورة العلمية في القرن الميلاديّ السابع عشر، وقد ساعد إبطال جملة من المدّعيات العلمية للكتاب المقدّس، وردود الأفعال غير المنطقية التي صدرت عن الكنيسة ضدّ العلم والعلماء، والإحساس الكاذب بعدم الحاجة إلى الدين الذي عزّزه المنزع العلميّ الجديد في أوساط الناس. ذلك كلّه ساعد

مساعدةً بالغة في تعميق هذا التيّار الجارف الذي اجتاح أوروبا برمّتها ونشره على صعيد واسع.

لكنّ السؤال الذي يطرَح نفسه ملحّاً هو: هل أنّ حبّ العلم والحثّ على طلبه في الديانة الإسلاميّة يُمكن أن يفسح في المجال لظهور أفعال وأوضاع في أوساط المسلمين شبهَ ما حصل في المجتمع المسيحيّ؟

لقد اهتمّ القرآن الكريم ـ أكثر من أيّ كتاب مقدّس آخَر ـ بموضوع المعرفة وكسْب العلم، فقد أسهَب في العديد من آياته في الحديث عن مسألة إمكان المعرفة[1]، ومصادرها[2]، وأدواتها[3]، وموضوعاتها أيضاً.

ولكي ندركَ بوعي تامّ تلك الأهميَّة التي منحها القرآن الكريم للمعرفة بشكل عامّ[4]، لا بدّ لنا من عطف أنظارنا ناحية مفردات جرى

---

(1) ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: 31]، ﴿عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: 5].

(2) الطبيعة: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [يونس: 101 البقرة: 164].

التاريخ: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ﴾ [آل عمران: 137]، وانظر أيضاً: وصية الإمام علي 7 لابنه الإمام الحسَن المجتبى في «نهج البلاغة».

العقل: ﴿هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [النمل: 64]، ﴿قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ﴾ [الأنعام: 148].

القلب: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ [الاعراف: 179]، ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ﴾ [الحج: 46].

(3) ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: 78].

(4) يصرّ بعضهم على أن كلّ هذه التأكيدات الإسلامية على كسب العلم والمعرفة، والتي لا تنسجم مع محاربة العلم التي سيطرت على التعاليم والأداء المسيحيّ، يصرّ على أنّ تصريحات القرآن والسّنة في هذا المجال محدودة بالعلم الدينيّ، والحال أنّ هناك أحاديث تنفي مثل هذا الاستنتاخ مثل: «اطلبوا العلم ولو بالصين» المرويّة عن الرسول الأكرم (ص)، كما في «ميزان الحكمة» ج30، ص1370، أو «خذ الحكمة أنّى كانت» كما في «نهج البلاغة»، الحكمة رقم: 79، أو «الحكمة ضالّة المؤمن، فخذ الحكمة ولو من أو من =

تداولها في النصّ القرآنيّ من قَبِيل: التدبّر، التفكّر، التعقّل، البرهان، العلم، البصيرة، العبرة، أصحاب العلم، أولو الألباب، أولو الأبصار، سيروا في الأرض فانظروا و... والحال أنّ أيّ واحدٍ من هذه المفاهيم التي سلفت الإشارة إليها لم يتمّ التعاطي معه في النصّ القرآنيّ بسلبية أو ذمّ، وقد كان العتاب ـ أسوأ العتاب ـ نصيب أولئك الذين لم يبالوا بهذه الأمور ولا يبالون[1]، فالقرآن لا مداراة فيه إطلاقاً ولا مجامَلة عنده إزاء معوِّقات الفكر والتأمّل الحرّ مثل التعصّب[2]، والتقليد[3]، واتّباع الظنّ[4]، والنفس[5]، وترجيح المصالح التي تزيل العقل والحقائق[6]،

= أهل النفاق» كما في «نهج البلاغة»، الحكمة رقم: 80 أو «كلمة الحكمة ضالّة المؤمن فحيث وجدَها فهو أحقّ بها» كما عن رسول الله (ص)، في ما رواه «البحار»، ج2، ص99.

لقد كانت حركة الترجمة العملاقة التي شهدها الزمن الإسلاميّ منذ القرن الهجريّ الثاني نتاجاً من نتائج هذا الحضّ والترغيب الدينيّ في الإسلام، وهي ترجمة حفظت ونقلت للعالم حصيلة النتاج المعرفيّ والحضاريّ للأمم التي سبقت الإسلام وظهوره.

(1) ﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلْبُكْمُ ٱلَّذِينَ لَا﴾ [الأنفال: 22]، ﴿وَيَجْعَلُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [يونس: 100]، ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: 36].

(2) ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمْ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [الزمر: 18]، ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ [آل عمران: 64]، وعن النبيّ عيسى (ع)، أنّه قال: «خذوا الحقّ من أهل الباطل ولا تأخذو الباطل من أهل الحقّ، وكونوا نقّاد الكلام»، «بحار الأنوار»، ج4، ص96، و«ميزان الحكمة» ج3، 13882، و«لا تنظر إلى من قال وانظر إلى من قال» «هداية العلم وغرر الحكم»، 10189 وعن عليّ (ع) «إنّ دين الله لا يُعرف بالرجال، بل بآية الحقّ، فاعرف الحقّ تعرفْ أهلَه» ذكره في «البحار»، ج68، ص120.

(3) ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُوٓاْ ءَابَآءَكُمْ وَإِخْوَٰنَكُمْ أَوْلِيَآءَ﴾ [التوبة: 23].

(4) ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام: 116].

(5) ﴿كُلَّمَا جَآءَهُمْ رَسُولٌۢ بِمَا لَا تَهْوَىٰٓ أَنفُسُهُمْ﴾ [المائدة: 70]، ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً﴾ [الجاثية: 23].

(6) عن عليّ (ع): «أكثر مَصارع العقول تحت بُروق المطامع»، «نهج البلاغة»، الحكمة رقم: 219.

وتضييع حقوق الآخرين، وكذلك حارب القرآن وبشدّة تقليد السلف والتراث، وعبادة الأشخاص وصنميّتهم[1]، وعبادة الأهل والآباء والعشيرة[2]، في ما ساند ـ وبقوّة وبأحسن الطرق ـ تمام السُّبُل التي تُفْضي إلى نموِّ المعرفة ونضوجها كاتّباع البرهان[3]، وطلبِ الحقيقة[4]، والحوار والمناظرة، مانحاً الميدانَ لتعاطِي المعارف والأفكار بروحٍ إيجابية فاعلة[5].

إنّ حثّ الإسلام على التعليم والتعلّم حثٌّ عامٌّ مصاحب لإنذاره وتشدّده، فقد وردَت الكثير من الأقوال في هذا المضمون، ومنها: إنَّ صرف العمر خسرانٌ إلاّ إذا كان من عالم أو متعلّم[6]، فلا حدّ ولا حدود لطلب العلم في الإسلام أبداً، إلاّ بشرطين هما:

1 ـ أن يعلَم طالب العلم وراغبه أنّ العلم وسيلةٌ لا هدفٌ.

2 ـ أن يَعِيَ أنّ العِلم لا بدّ له في النهاية من أن يكون نافعاً للناس لا مضرّاً بحالهم وأحوالهم، أو مضّراً بالطبيعة[7].

---

(1) ﴿رَبَّنَآ إِنَّآ أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا فَأَضَلُّونَا ٱلسَّبِيلَا۠﴾ [الأحزاب: 67].

(2) ﴿قَالُوا۟ حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [المائدة: 104].

(3) ﴿وَمَن يَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَـٰهًا ءَاخَرَ لَا بُرْهَـٰنَ لَهُۥ﴾ [المؤمنون: 117]، ﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَـٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ﴾ [النمل: 64]، وعن عليّ (ع) أنّه قال: «إنَّ الطيش لا تقوم به حجج الله ولا تظهر براهين الله» راجع: «البحار»، ج54، ص232.

(4) عن الرسول (ص): «في القلب نور لا يضيء إلاّ من اتّباع الحقّ»، «بحار الأنوار»، ج2، ص265، وعن الإمام الحسين (ع)، «لا يكمل العقل إلاّ باتّباع الحقّ»، «البحار»، ج78، ص127.

(5) ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَـٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: 125]، ﴿وَلَا تُجَـٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [العنكبوت: 46].

(6) عن الإمام الصادق (ع) «الناس اثنان: «عالِم ومتعلّم، وسائر الناس همج، والهمج في النار، راجع: «الحياة»، ج 1، ص42.

(7) عن الإمام عليّ (ع): «واعلم أنّه لا خير في علم لا ينفع ولا يُنتفع بعلم لا يحقّ تعلّمه»، «نهج البلاغة»، الوصيّة رقم 31.

إنّ الهدف من وراء طلب العلم في الإسلام هو:

1 ـ فَهمُ عظَمة الخالق[1]، ووجوده[2]، وتقوية الروح العبادية عند الإنسان نفسه[3].

2 ـ الاستفادة من هِبات الخَلْق[4].

وقد رأى رسول الله (ص) هذين الهدفين في عرضِهما معاً، وأنّ كليهما أمرٌ عمليّ[5]، ذلك أنّ سبيل الوصول إلى الحياة، بمعناها العامّ والشامل، إنّما هو كسب العلم ونيل الوعي وبلوغ المعرفة[6]، كما أنّ هلاك الناس ـ مادياً ومعنوياً ـ مستبطَن في ترك هذين الأمرين[7].

---

(1) ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا﴾ [آل عمران: 191]، ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْعَٰلِمِينَ﴾ [الروم: 22].

(2) ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلْءَافَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فصلت: 53].

(3) عن الإمام عليّ (ع) «لا عبادة كالتفكر في صنعة الله عز وجل، «الحياة»، ج1، ص51.

(4) ﴿هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: 29]، والغرض الثالث الذي ذكره بعض المفكّرين للعلم، هو الاستجابة لحبّ البحث والاستطلاع، وهذا الغرض يَؤول في نهاية مطافِه وبحسب نتائجه ومعطياته إلى الغرضين الأوّلين الأصليين، وعلى أيّة حال، فالعِلم في الإسلام ممدوح في حدّ نفسه، وفضيلة في حدّ ذاته، حثّ الإسلام عليه كذلك، كما أنّ قول الله بأنّ من يؤتى الخيرَ الكثير (البقرة: 269)، أو ما يقوله علي (ع) من أنّ العلم أساس الفضائل والحسنات «غور الحكم»، 20 يمكن أن يكون ناظراً إلى الجوانب المشارة أعلاه.

(5) عن رسول الله (ص) أنّه قال: «مَن أراد الدنيا فعليه بالعلم، ومن أراد الآخرة فعليه بالعِلم، ومن أرادهما فعليه بالعلم»، وهكذا لا يرى عليّ (ع) أيّ تعارض ما بين «المعاد» والمعاش أو الاستفادة من اللذائذ والطيبات الدنيوية المشروعة، بل يرى أنّ السعي خلف هذه الأركان الثلاثة هو بنفسه شرط العقل، يقول (ص): «ليس للعاقل أن يكون شاخصاً إلاّ في ثلاث: مرمّة لمعاش، أو خطوة في معاد، أو لذّة في غير محرم «نهج البلاغة»، الحكمة، رقم 390.

(6) عن الإمام عليّ (ع): «اكتسبوا العلم يكسبكم الحياة»، راجع: «هداية العلم وغرر الحكم»، 2486.

(7) عن رسول الله (ص): «هلاك أمّتي في ترك العلم»، انظر: «إرشاد القلوب»، ج1، ص183.

إنّ ما شهدته الحياة الإسلاميّة، في حقبات من الزمن الإسلاميّ من أُفُولٍ لشمس العلم وخسوفٍ لقمر المعرفة، إنّما كان ناشئاً ـ قبل كلّ شيء ـ عن التعقيدات السياسية والأوضاع الاجتماعية للمسلمين أنفسهم، لا سيّما من ناحية انعدام الأمن وتبدّد الاستقرار، ما يلزم بالضرورة لتربية العلماء ونشر العلم والتعليم، إنّ المسافة الزمنية القصيرة الفاصلة ما بين عصر التكوّن العلميّ الإسلاميّ وبين عصر الرسالة تشهَد على التناغم الكامل الذي كان قائماً بين العِلم والدين، وذلك قبلَ مرحلة المواجهة مع بعض المعوّقات والتلوّثات والانحرافات التي أخذت المسلمين في طرق شططٍ وأبعدَتهم عن سواء السبيل.

إنّ دراسة نجوم العلم والمعرفة في العصر الذهبيّ الإسلاميّ تدلّ على مدى الاهتمام الذي أَوْلاه المسلمون للعلوم العقليّة، والطبيعيّة، والعلوم الدقيقة في ذلك العصر، ما بلغ أضعاف ما صرَفوه على العلوم الدينية نفسها.

إضافة إلى ذلك، كان نشر مثل هذا النوع من العلوم والبحث والتنقيب فيها على يد علماء الدين أنفسهم، شاهداً صارخاً على انعدام أيّ نوع من التعارض أو التزاحم في عقول هذه الطبقة من العلماء ما بين العلوم الدينية الخاصّة والعلوم غير الدينية المصطَلَحة، وأنّهم كانوا يعدّون عملهم هذا مقبولاً ومرضياً عند الله تعالى، فهو سبحانه يحبّ العلماء[1].

إنّ شخصياتٍ بارزةً في التراث الإسلاميّ، من أمثال جابر بنِ حيّان (عالِم الكيمياء)، والخَوارِزميّ (عالِم الرياضيّات)، والمَسعُوديّ (عالم الجغرافيا)، والبيرونيّ (عالِم الأنْتروبولوجيا)، وابنِ سينا (الفيلسوف والطبيب)، وعُمَرَ الخيّام (الشاعرِ وعالِم الرياضيات)، والخواجَه نصير الدين الطوسيّ وابنِ رُشْد الفيلسوفَين البارزَين، وغيرهم من علماء الدين

(1) عن رسول الله (ص): «ألا إنّ الله يحبّ بُغاة العلم»، راجع: «الحياة»، ج1، ص277.

الكبار في عصرهم. . يؤيّد ما زعمناه من هذا التلاؤم والتفاهم القائمَين بين العلوم الدينية والدنيوية.

لقد كان الكِنديُّ، والسجستانيُّ، وابنُ رُشد والفارابيّ، وابنُ سينا وزعماءُ إخوان الصفا مِن أشهَر فلاسفة المسلمين على الإطلاق، فقدْ جمعوا ما بين اتجاهاتهم ومشاريعِهم المختلفة وبين نفْي التضادّ المدّعى بين الدين والفلسفة[1].

إنّ القراءة الإيجابيّة المتفائلة التي حملَها هؤلاء إزاء العلوم العقليّة، لم تكن مستقلّة أو منفصلة عن المعتقدات الدينية والسلوك والمتشرّعين الذي كانوا يسيرون عليه، ولذلك نجحوا في طَلْي العلوم والفلسفات الواردة من الحضارات المختلفة إلى الداخل الإسلاميّ بطِلاء إسلاميّ يحمِل لوناً إسلاميّاً وصبغةً إسلاميّة، بحيث غدا هذا المنْتَج الجديد متمايزاً عن غيره بكلّ سهولة حتى لو كان الآخَر شبيهاً به جدّاً[2].

---

(1) زرين كوب، عبد الحسين، در قلمرو وجدان، طهران، علمي، 1990، ص306 ـ 308.

(2) نشكر تحرير فصليّة: «المنهاج» على الموافقة لإعادة نشر هذه الدّراسة ضمن هذه المجموعة.

مسألة العقلانيّة

د. محمد جواد لاريجاني(*)

يتكرَّر استخدامُ مفهوم «العقلانيَّة» في مباحث المشروعيَّة والكفاءة، فتُستخدم، تعابيرُ مثلُ «حكومة العقل»، «العمل العقلانيّ»، «التفسير العقلانيّ» وما شابَهَ... وذلك في الوقت الذي لم تتَّضح فيه دلالة هذا المفهوم بشكل كافٍ؛ الأمر الذي يقتضي البحث بالتَّفصيل في دلالاته في جميع المجالات التي يُستخدم فيها، علاوةً على إيضاح الاختلاف الموجود حولَه بين مختلف تصوُّرات الباحثين. وهذا ما سوف نقوم به في ما يأتي.

العقلانيَّة والعمل:

أوَّلاً: من أجل الدِّقَّة في البحث، يمكنُنا البدء من مجال استخدام صفة العقلانيَّة، فنقسمُها إلى قسمين: في القسم الأوَّل نتناول الأبحاث الفكريَّة التي قامت لاكتشاف الظَّواهر الموضوعيَّة. فعندما نقول: هذا الكلام عقلانيٌّ، نقصدُ به «صحَّة» الحكم الذي ندَّعيه. وعلى هذا يكون معنى العقلانيّة، في القضايا الخبريّة، هو الصحَّة، وتتمثَّل درجات

(*) باحث من إيران، ترجمة: أ. علاء رضائي.

العقلانيَّة في مَدى القُرب من الواقع، فالحُكم (أ) يكون أكثر عقلانيَّة من الحُكم (ب) عندما يكون (أ) أقربَ للواقع من (ب). وقد استخدمنا مفهوم «القرب من الواقع» (Verrisimilitude)، هنا، بالمعنى العرفيِّ له. أمَّا إذا أردْنا بيانه بدقَّة أكثر، فهناك أساليبُ منطقيَّة كثيرة لا محلَّ لذكرها هنا. وفي القسم الثَّاني، هناك الاتّصاف بالعقلانيَّة، أي «العمل العقلانيّ» (Rational Action)، وهو في الحقيقة محوَر بحثِنا.. وفي هذا العمل، ليس باستطاعتنا، للتَّعبير عنه بسهولة، الاستفادة من مفهوم «الصحَّة» الذي استخدمناه في ما يتعلَّق بالمعطَيات (القضايا الخبرية).

والواقع أنَّ مفهوم صحَّة العمل لا بدَّ من أن يكون محمولاً على مفهوم عقلانيَّته! وهذا عكس ما عليه الأمر في القسم الأوَّل؛ حيث إنَّ مفهوم «صدق الخبر» له معناه بشكل مستقلّ، وبمساعدته نقوم بتعريف عقلانيَّة قضيَّة ما.

ثانياً: ما هو العمل العقلانيُّ؟ هذا السؤال لا يجد جوابه من دون وجود نظريَّة لطبيعة العمل. ومن هذه الناحية، فالمسألة شبيهة بتعريف «صِدقُ المُعطى»؛ حيث لا يمكنُ ذلك من دون وجود نظريَّة لِبُنيَة المُعطى (Syntax). وبُنية «المعنى» (Semantic) تقوم على أساس المعطيات، ومن هنا يُعرَّف «الصِّدق». وفي بيان مفهوم عقلانيَّة العمل، أيضاً، علينا اجتياز طريقٍ مشابهة: في البداية نبيّن بنيَّة العمل، ونبني العقلانيَّة من الأسفل بمساعدة نظريَّة البُنيَة تلك. والحقيقة هذه هي إحدى استخدامات نظرية العمل الإراديِّ العامّة الأخرى التي تمكِّننا من تعريف «العمل الصحيح» أو «العمل العقلانيّ».

ضابطة عقلانيَّة العمل:

لنفرضْ قيامَ العامل X بالعمل A في الوضع S، وحسب النظريَّة الذَّاتيَّة للعمل الإراديِّ، فإنَّ جوهر هذا العمل يكمُن في ثلاثة أركانٍ مهمَّة

هي: الوضع المفهوم (sp) والوضع المنشود (sd) وبرنامج العمل (P). والعقلانيَّة ترتبط بهذه الأركان الثَّلاثة (الجوهر). ولكنْ كيف؟ هنا لا بدَّ من الحديث عن كل جزء بشكل مستقلّ:

1 ـ **العقلانيَّة وفهم الوضع الحقيقي** (sp): العقلانيَّة، هنا، وبالمفهوم المطروح في الأبحاث التَّوصيفية، تعني أنَّه كلما كانت صورة (sp) قريبة من الوضع الحقيقيِّ (S) كان هذا الركن أكثرَ عقلانيّة. بعبارة أخرى، الواقعية هي المَلاك الأساس للعقلانيَّة في هذا الرُّكن. ويصدق ذلك على العمل كلِّه أيضاً! رغم أنَّنا نتحدَّث هنا عن ركن الوضع المفهوم.

2 ـ **العقلانيَّة والوضع المنشود** (sd): الحقيقة هي أنَّ هذا القسم هو أهمّ مَوارد البحث في عقلانيَّة العمل وأصعَبُها، في البداية ننظر إلى الوضع المنشود، إذ نستطيع تقسيمَه إلى قسمين: القسم الأول، الوضع الوسيطيّ، أي أنّ الفردَ يسعى إلى تحقيق وضع معيَّن ليهيِّئ الأرضيَّة إلى تحقيق وضع آخَرَ. والقسم الثاني، الوضع النهائيّ (الغائيّ) الذي يكون مورد إرادة العامل بشكل مستقلّ ولا يبتغي من ورائه وصفاً آخَر.

على سبيل المثال، يبذل أحد التُّجّار غايةَ جهده لنَقلِ بضاعة من الهند إلى القفقاز وبيعِها. الوضع المنشود، في عمله، هو نَقْلُ البضاعة إلى القفقاز وعرضُها على المستهلكين. لكنَّ هذا الوضع ليس غاية ما يريده وينشده، لأنَّ هدفه هو الحصول على مال كثير! وأحياناً يكون الهدف الأخير، أيضاً، ليس الهدف النهائيَّ في نظره، فإذا كان التاجر رجلاً فاسقاً، فإنَّ هدفه، مثلاً، من ذلك المال كلِّه، هو الحصول على نساء حسناوات، أمَّا إذا كان التَّاجر مؤمناً، فقد يكون هدفه من الحصول على المال هو إنفاقه في سبيل الله والقرب من ذات الله، وبهذا الشكل يكون الهدف النهائيُّ (الغائيُّ) هو القرب من الله عزّ وجل، لأنه يرى ذلك منتهى السعادة الحقيقيَّة!

وهُنا لا نستطيع أن نبيِّن عقلانيَّة الوضع الوسيطيِّ من خلال خصوصيَّتين:

الأولى: لا بدّ من أن يرشدنا إلى الهدف. وهذا يعني أنه يهيِّئ الأرضيَّة اللازمة لوضعٍ آخَر. و«التمهيد» يعني: فيما لو حصل الوضع المنشود، يُمكن الوصول إلى وضعٍ آخرَ بوساطة عمل مناسب.

الثانية: «المشروعية»؛ حيث يمكن أن تكون على حالات متعدِّدة: أشهرها الحالة «القانونيَّة». فلو أرادَ شخص ما، مثلاً، أن يتاجر بالمخدِّرات لكي يحصل على مال كثير (الوضع المباح)، فمن الطَّبيعيِّ أن تكون جميع أعماله في نقل هذه الموادِّ غيرَ قانونيّة، والمسألة القانونيّة تتبَعُ الظروف الحقيقيّة التي يعمل فيها، لأنّ القوانين تختلف من مجتمع إلى آخَرَ. بينما المشروعيّة يمكن أن تكون على أساس الدِّين أو أيِّ شيء آخَرَ غيرِ القانون.

على سبيل المثال، فقد يكون الزِّنا والقمار مُبَاحَين على أساس قانون في مجتمع ما، لكنَّهما في الإسلام، مثلاً، محرّمان. لذلك، إذا كان العامل مسلماً، فلا بدَّ من تقييم عقلانيّة عمله على أساس الشَّريعة الإسلامية، لا على أساس قانون المجتمع الذي يعيش فيه.

وهل هذا هو نهاية بحث العقلانيَّة؟ الجواب: لا، لأنَّ أساس المشروعية نفسَه لا بدَّ من أن يقيَّم عقلانيّاً. ويمكننا السؤال: كيف يُمكِنُ تقييم عقيدةٍ ما عقلانيّاً؟ ولأنّنا سنواجه مثلَ هذا السؤال في أغلب مراحل بحثِنا، لذلك سندرس هذه المسألة بشكل مستقلٍّ.

يرتبط الوضع النِّهائيُّ، تماماً، بفهم العامل لمعنى وجوده، وهذا الأمر يعود بدَوْرِه إلى المدرسة التي ينتمي إليها عملُ الفردِ. حيث يمكن لأسس وجود الفرد أن تكون وضعيَّة أو أصيلة تماماً. فاللِّيبرالية، على سبيل المثال، عقيدةٌ مبنيَّة على أساس الوصفيَّة (الجَعل). وقد ينتهي هذا

الجَعلُ إلى نوعٍ من الاختيار عندما يكون العامل فرداً. بينما تصبح عقديَّة (من العقد) إذًا كان العامل جماعة. في حين أنَّ الإسلام، وباعتباره عقيدةً، لا يؤمِن بالوصفيّة (الجَعْل). والعقائد التي ليس هناك جَعْلٌ في أسسها تقول بـ«كمال» العامل. وهذا الكمال بالنسبة للفرد هو «السعادة»، بينما هو للجماعة شيء آخَرُ. وعلى هذا، فعقلانيَّة الوضع المنشود تنتهي إلى تقييم عقلانيٍّ لتلك العقيدة.

3 ـ هنا نصل إلى دراسة عقلانيَّة الركن الثّالث للعمل، أَيْ برنامج التنفيذ (P) وهو عبارة عن وصف سلسلة من اللجراءات $(P \simeq < p1, ..., Pn)$ التي يتصوَّر العامل أنَّ تنفيذها، بشكل متوالٍ، يجعلُه يصل إلى الوضع الذي ينشُده، وعلى أساس هذا التَّصوّر، وبتعبير أدقَّ: إنَّ الأسئلة الآتية هي التي توضح أساس عقلانيَّة برنامج التنفيذ.

ـ هل تفي قدراتُ العامل وإمكانيّاتُه بتنفيذ برنامجه؟ وهل برنامجُه ممكن في الأساس؟ ما هو الجواب إذا كان برنامج العمل يتضمَّن خطواتٍ خيالية مثلَ التَّحليق في الجَوِّ من دون أيَّة وسيلة، أو الاختفاء في بيضة مثلاً! وعلى هذا الأساس يتمُّ البحث في هذه المرحلة حول موضوعين مختلفين: أحدهما قدرات العامل (Feasiblity) والآخَرُ الإمكانية العامّة (Possibility). والحصول على جواب سلبيٍّ في أيٍّ منهما يعني نفي العقلانيّة، وبأيِّ درجة وَجِدٍّ تكون العقلانيَّة في ذلك الركن بمثل تلك الدَّرجة.

ـ الإرشاد إلى الهدف، أيْ لا بدَّ من السؤال: هل البرنامج الموجود يؤدِّي إلى تحقيق الوضع المنشود؟ وهذا السؤال تقنيٌّ بكلِّ معنى الكلمة.

ـ كيف يؤمِّن المخطِّط وُصول العامل إلى الهدف؟ وما هو ثَمَنُ ذلك؟ هذا السؤال أيضاً تقنيٌّ تماماً، كما أنَّ الثَّمنَ ليس بالضرورة أن

يكون مادِّيّاً تماماً، بل إنَّ ميزان المخاطَرة وحجمَها قابلان للبحث والدِّراسة في أيِّ مجال مهمٍّ بالنسبة للعامل.

ـ وهل الخطوات المنظورة في البرنامج «مباحة»؟ وهذا غير الأسئلة التقنيَّة، بل هو في باب المشروعيَّة، وكما هو الحال في الوضع المنشود، يمكن أن يكون على أساس القانون أو العقيدة. لذلك فهذا السؤال، مِنْ حيث الماهيَّة، يُعَدّ سؤالاً حقوقيّاً أو شرعيّاً أو فلسفيّاً.

والآن إذا بيّنّا العقلانيَّة في ثلاثة أركان أساسية من العمل الإراديِّ، نقول: «العمل المعقول هو الذي تكون جميع أركانه معقولة»، ويمكن أن نفهَمَ العبارة المذكورة كما يأتي: إنَّ الخَللَ في عقلانيّة الأركان الثلاثة هو بمثابة الخَلل في أركان العمل جميعِها، كما أنَّ مدى عقلانيّة الأركان يؤثِّر في عقلانيّة العمل.

وإنَّ كمال عقلانيَّة العمل يكون في كمال عقلانيَّة أركانه الثلاثة.

العقيدة ومسألة العقلانيَّة:

أوَّلاً: انتهى بنا البحث في مسألة عقلانيَّة العمل، وفي عدَّة مجالات، إلى مفهوم «العقيدة» وضرورة إدخالها في عمليّة التَّقييم العقلانيِّ. وفي هذه الفقرة سنبحث هذه المسألة بدقَّة أكثر، ونكمل أيضاً عملية التقييم العقلانيِّ للعمل.

و«العقيدة»، في رأينا، إطارٌ نظريٌّ يهدي إلى «العمل». بعبارة أخرى: لها مفاهيمُ وقواعد توجِّه العامل في أعماله. ولأنَّ دائرة الأعمال بحاجة إلى اتّجاه واسع جدّاً، لذلك على العقيدة أن تتناولَ الجذورَ وتعالِجَ المصدر. والمصدر هو الذي يقدِّم على الأقل، معنًى لوجود الإنسان، بحيثُ يمكن تعريفُ الكمال على أساسه، والسعادة هي

الوصول إلى الكمال، لذلك فإنَّ للسَّعي إلى السَّعادة توجُّهاً وتسويغاً عقلانيَّين.

أمَّا لماذا قلت: على الأقل؟ فلأنَّ العقيدة يُمكِنُها القيامُ بهذا الحدّ الأدنى (الأقلّ) بمساعدة مجال أوسَعَ: يمكن للعقيدة أن تقدِّم معنًى للوجود، من هنا يُمكن تعريف مكانة الإنسان في الوجود، ومن هنا يُمكن بيانُ كمالِه وسعادته.

وتقديمُ معنًى للوجود يعني البحثَ في جذوره، وهذه المسألة تقع في إطار الحكمة الأولى (الميتافيزيقيا). أما مفهوم «العقيدة» فقدِ اشتهر بين المتأخِّرين باسم «الإيديولوجيّة» أو النظرة إلى العالَم[1]، لكنَّ أفضلَ اسم له هو «الحكمة العمليَّة»، وهو اسمٌ له امتداد في كتابات أَرِسْطُو. إلاَّ أنّ الحكمة العمليَّة توحي بنوع من البحث والجهد في الوصول إلى العقيدة، والعقيدة نِتاج، وبحثُنا يدور حول هذا النتاج!

ثانياً: نلاحظ، في كتاب أَرِسْطُو، مفهوم «البراكسيس» الذي يُستخدَم في الغالب بمعنى الحكمة العمليّة. و«البراكسيس» يعني العلوم والأبحاثَ النظريَّة لفهْم مبنى العمل الإراديّ للفرد. ثم يقسِّم مجال هذا العمل إلى ناحيتين مهمَّتين: الأولآ، العمل الانفراديُّ للفرد الذي يتكفَّل علمُ الأخلاق البحْثَ فيه (Ethics). والثانية عمل الفرد ضمنَ الجماعة؛ حيث يبدأ من العمل ضمن الأسرة وينتهي بالعمل ضمن «الدولة» (Polis). وبما أنَّ القِسم الخاصَّ بسلوك الإنسان ضمن جماعة كبيرة

---

(1) يرى مارْتِين هَيْدِغِر أنّ مفهوم الاستشراف (Weltanschauung) هو حصيلة جهودِ مفكِّري القرن الثامن عشر في تعريف مكانة الإنسان الأساسية نسبةً لِما هو موجود في كلِّيَّته الشمولية، لكنّه يرى أنَّ «صورة العالم» (Weltbild) هي مفهوم أساسيٌّ أكثر نسبة للاستشراف، وهو أساسُ فهم أيِّ «عصر».

Martin Heideger: The Question Concerning Technology and Dther Essays, (New york): Harper & Row, (1977), P. 133.

(الدَّولة) هو الجوهر الأساس للسِّياسة، لذلك فقدِ اكتسب أهميَّة كبرى. لكنْ يُمكن القولُ بوجود مفهوم محدَّد أكثرَ لـ«البراكسيس» في كتابات أَرِسْطُو، والذي اكتسب أهمِّيَّة، في ما بَعْدُ، خلال القرون: الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين، وهو فهم «البراكسيس» باعتباره أساس السلوك السِّياسيّ للفرد، بمعنى وجود الفرد في الدَّولة (التجمع السياسيّ، البوليس). وقد بحث ذلك بكثير من السعة كلٌّ مِنْ هِيغِل ومارْكس وسارْتِر.

وإذا أردْنا تقديم صورة لِما عرضْناه في تاريخ الفكر الفلسفيِّ، لا بدّ من أن نشيرَ إلى وجود ثلاثة مجالات مهمَّة على الدَّوام في الفلسفة. أمَّا المجالات الأخرى فهي ثانوية وترتبط بهذه المجالات المهمَّة، وهي عبارة عن الحكمة الأولى (الميتافيزيقيا) ومبحث المعرفة والسِّياسة. ومحور كلٍّ مجال من هذه المجالات سؤال أساسيٌّ ومهمٌّ. ففي الميتافيزيقيا يكون السؤال الأساس من جذور الوجود، وفي مجال المعرفة يكون كيفية توصُّل الإنسان إلى الحقائق الموضوعية الخارجية، وفي السياسة يكون سعادة الإنسان وارتباط سلوكياته الفردية بها.

وإذا نظرنا إلى الموضوع من جانبٍ آخَرَ سنجدُ أنَّ في مجالَي المعرفة والسياسة، يكون الإنسان هو المَحْوَر، باعتباره «عاملاً» (فاعلاً) يصدُر منه الفعلُ الإراديُّ، لأنه يُنظَرُ في المجال المعرفيِّ إلى نوع خاصٍّ من سلوك الإنسان، وهو «المعرفة»، أو «السعي إلى تحصيل المعرفة»، أي أنَّ الإنسان يُطرَح بوصفِه عنصراً «عالِماً» أو بعبارة أدَقَّ «ناطقاً». أمّا في مبحث السياسة فيُطرحُ بوصفِه عنصراً «عاملاً» من مختلف الاتجاهات. وبهذا الشكل تتكفَّل الحكمة الأولى، أيضاً، بأن توضح جذور الوجود الإنساني لعدم وجود تمايز بين الموجودات في مبحث جذور الوجود، فأينما واجهْنا موجوداً تُطرَح مسألةُ جذور الوجود، وتَسري مباشرةً إلى باقي الموجودات. وعلى هذا الأساسِ أستطيع

الادّعاء بسهولة أنَّ الفلسفة تدور تماماً حول «الإنسان»، وتتناول جذور وجوده أو ماهيَّة نُطقه أو حقيقة إرادته. والنطق والإرادة هما الطريق إلى «ناطقيَّة» الإنسان و«عامليَّته». وأرى أنَّ «الناطقيَّة» ليست حيثيَّة انفعاليّة مثلَ سائر الموجودات، بل أعدّها جزءاً خاصّاً من جوهر عامليّة الإنسان، لأنني أؤمن بأنَّ «العِلم» واحد من أفعال الإنسان الاختيارية[1]! . وطبيعيٌّ أنَّ «محوريَّة الإنسان» هذه، التي تحدَّثت عنها في ما سبق، لا ترتبط بفلسفة «الإنسانيّة» (Humanism)، فهذه تعني «عبادة الإنسان».

فالمحوريّة، في رأيِنا، مسألة تعليميّة، كما أنّها تتمثَّل في البحث، وليس في عالَم الوجود! والآن، حيث بيّنا المجالات الثلاثة في الفلسفة، نقول: إن «الحكمة الأولى تأتي، من بينها، في الصَّدارة، وإنَّ المجالين الآخرين بقِيا، منذ زمن أَرِسْطُو وحتى القرن الثامن عشر، في المَرتبة الثانية. ومنذُ أواخر القرن الثامن عشر، وحتى اليوم، احتلَّت المعرفة المَرتبةَ الأولى في عالَم الفلسفة، بينما عادت «الحكمة الأولى» إلى جانب السياسة في المرتبة الثانية.

وقد ظهر، منذُ أواسط القرن العشرين، اهتمامٌ متزايد بطبيعة «عامليّة» الإنسان فأَصبحَ اكتساب المعرفة أحدَ فروع أعمال الإنسان العامل. ولا شكَّ في أنَّ القرن الواحد والعشرين سيكون العصر الذي يُلقي فيه مبحثُ الإنسان، بوَصفِه عنصراً «عاملاً»، ظِلالَه على مجالات الفلسفة جميعِها. لقد التقى اليوم، في ما يتعلَّق بالإنسان العامل؛ التقليد الأرسطيُّ في الفلسفة مع البراغماتيّة الأمريكيّة والمذهب التحليليِّ المُعاصر، وذلك على الرغم من اختلاف هذه المذاهب في زوايا البحث؛ وهذا الأمر يُعَدّ منعطفاً مهمّاً في تاريخ الفكر الفلسفيّ.

---

(1) اللاريجاني، «التديُّن والحداثة»، الفصل الأول.

شبهة الليبراليَّة:

أوَّلاً: على أساس ما قلناه حتى الآن، لا بدَّ من أن يستند العمل العقلانيُّ إلى عقيدة أو إيدْيولوجيَّة معيَّنة. وهذا لا يعني بطبيعة الحال ضرورةَ التزام أيِّ عامل (فرداً أو جماعة) بعقيدة أو إيدْيولوجيّة.

يقسِّم أَرِسْطُو، في الفصل الأوَّل من كتابه «الأخلاق النيقوماخوسية» الناس، على أساس أعمالهم، إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأوَّل، الذين يتَّبعون الأهواء ويدُورون معها أينما دارت.

القسم الثَّاني، أصحاب الحياة السياسية.

القسم الثَّالث، الذين يعيشون على أساس تأمُّلاتهم المعنويَّة.

ويرى أَرِسْطُو أنّ حياة القسم الثَّالث هي الحياةُ الخاضعة لسيطرة العقل بالكامل، لأنَّ الفردَ يسعى إلى توجيهِ أعماله دائماً على أساس الصحَّة، وفي الوقتِ نفسه تراه يتأمَّل دائماً في جذور الحُسْنِ والصحَّة وأسسِهما.

أمَّا الحياة السياسيَّة التي يقصدها أرسطو، فلها معنيان: الأوَّل «القُدرة» ضالّة الفرد، وهو في سعيٍ دائم للهَيْمنة، والثاني هو أنَّ السياسة عِلمُ الوظيفة (ما يجب القيام به، علمُ الأعمال الصحيحة أو معرفة الخير)، والحياة السياسيّة تعني أنَّ الفرد ألمّ بوظائفه وجعل جلّ همِّه القيام بها. أما الفارق بين هذا النَّوع والنوع الثالث فيكون في أنَّ الفرد، هنا، قد لا يصرف وقتاً طويلاً في معرفة جذور الخير أو الشر وأساسه أو اكتشاف الوظيفة، لكنه يقوم بوظيفته على أتمِّ وجه.

وعلى هذا لا بدّ له من الرجوع إلى شخص من أهل الخبرة في معرفة الطريق. أمَّا القسم الأوَّل فهم الضّالون؛ وهؤلاء، برأي أرِسطو، يَندرجون في درجاتٍ ومراتبَ للضَّلال: فقِسمٌ جاهل ومطَّلعٌ على جهْله،

لذلك فهو يستمعُ إلى كلام العلماء، وآخرون جَهَلة وغير مطَّلعين على جهلِهم (جهل مركّب)، لذلك فهُم تائهون في عَماهم. وفي هذا الصدد يستشهد أَرِسْطو بأبياتٍ للشاعر اليونانيِّ المشهور هِزْيود (Hesiod):

«أفضلُ النَّاس مَنْ عرف كلَّ شيء: والحسَن هو من تَقَبَّل قلبه كلام الحقِّ، وإذا ما تحدَّث أهل الفن في الحقِّ يَلين قلبُه، أمَّا الجاهل الذي لا يصغي إلى معرفة غيره، فهو الجسم الفاقد لأيَّة خصوصية!»[1].

وملخَّص القول:

1 ـ من أَجْل أن تكون أعمالُنا عقلانيَّة، لا بدَّ من أن نكون مؤمنين بعقيدة معيَّنة.

2 ـ قد لا يهتمُّ النَّاس بهذا الأساس، لكنَّه باستطاعتنا ـ عمليّاً ـ تحديد أسس عملهم بسهولة! ويمكن لهذا الأساس أن يكون ظرفيّاً وبمستوى متدنٍّ جداً، أو أن يكون عقيدة أصيلة ودقيقة!

ثانياً: تبدأ فكرة الليبراليَّة من خلال التَّشكيك في ضرورة «العقيدة». وهذا هو مصدر التعدُّدية والعلمانيّة. ويمكن تقرير التَّشكيك الذي ذكرناه أعلاه بشكل مُجمَل:

«لم تكن تجربة الفلاسفة الذين تناولوا مسألة العقيدة، بوصفِها أساساً للعمل، تجربةً ناجحة، وقد اتَّضح أنَّ التساؤلات التي تدور حول جذور الوجود الإنسانيِّ وكماله وسعادته تُشبه التساؤلات المثارة حول جذور الوجود بشكل عامٍّ ومعناه، حيث لم نجدْ لها أجوبة مقنعة وواضحة. فالتضارب الموجود في أقوال الفلاسفة في هذا الصَّدد يعبّر عن تشتُّت فكريٍّ يَحُول دون تكوُّن مَعرِفة جامعة (Accumulative) وعلى

(1) «The Work of Aristotle» Vol. 11; Great Books of The Western World vol. IX, (University of Chicago, 1952), P. 340.

هذا يجب أن لا نُضيعَ الوقت. بل نسعى إلى إيجاد عمل عقلانيٍّ في الفرد أو الجماعة من دون وجود عقيدة».

كان هذا ملخّصاً للفكرة الليبرالية في هذا الصدد، أمَّا تبعات هذا الرأي فهي: إنَّ أُولى نتائج هذا التفكير، بل وأهمّها، هي حذف «العقيدة» من عملية تقويم عقلانيّة العمل. ولكن ماذا سيبقى إذن؟ نشاهد في بعض الكتابات الليبرالية أنَّ الذي سيبقى هو «العقل التقنيُّ» في مقابل «العقل الأصيل» الذي يستند إلى عقيدة، وهو ما نقول به. ولا يفكِّر العقل التقنيُّ إلاَّ بالنجاح، وفي ما بعد الإمكانية العملية، أو حساب المصارف والدَّخل (Cost and Benefit Analysis)، لا يبقى أمامه سوى الاختيار، الذي ليس له أيُّ دليل أو سند معيّن، فلربَّما يكون مصادفة أو على أساس حبِّه لعشيقته!

العقلانيَّة التي تروِّج لها اللِّيبرالية الديمقراطية، خلال القرون الأخيرة، وتعمل لبسطها في جميع المجتمعات، ما هي إلاَّ العقلانيّة التقنية، وفي الفقرة الآتية سنشير إلى بعض قضايا الليبرالية ومسائلها وخصائص العقل التقنيِّ باعتباره أهمَّ نتائج الاتّجاه اللِّيبراليّ.

ثالثاً: الابتعاد وعدَم إبداء الرغبة في التَّساؤل عن الجذور، وهذه المسألة من أهمِّ خصائص القرن العشرين، وعدَم الرغبة غيرُ الوقوف موقفاً سلبيّاً من المسألة، فعدَم الرغبة يعني تَجاوُز المسألة وعدمَ الخَوض فيها، وبالتالي عدمَ إعطائِها أهميَّة معيَّنة! لأنَّ العقلَ التقنيَّ يتعطَّش دائماً لإنجاز الأعمال، ويختار أهدافَه على أساس الوسائل، ولهذا السبب يُعَدُّ «الإمكانُ العمليُّ» والمحاسبة، الملاكَ الواضح في الاختيار.

والعقل التِّقنيُّ محدود في محاسبة إمكانيَّاته ومنافعه، بالبيئة التي يعيشها، لأنَّ تجاوُز هذه القشورِ الإيكولوجيَّة (البيئية) تورِّطه في مسألة الجذور، لذلك عندما نقول: «الدَّخْلُ والمصروف» فإنَّا نعني بهما مفهوماً

خاصّاً جدّاً، لأنَّ المفهوم المذكور، بمعناه الأصيل، غير ممكن إلاّ بالنَّفاذ والتغلغل إلى أعماقِ الوضع والاتجاهِ نحو الجذور.

ولكنْ لماذا نشاهدُ عدَم الرغبة في مسألة الجذور؟ ولقد أشرْنا في ما سبق إلى أحد أسباب ذلك، وقلنا: إنَّ الشعور بالتِّيه والضياع وعدم الفائدة من الأبحاث المتعلِّقة بجذور الوجود وماهيَّة الإنسان، وأنَّه ليست هناك معرفة جامعة في ذلك. لكنَّني أرى ذلك مجرَّد تسويغ ليس له دليل، فعدم إعطاء الأهميَّة لمسألة الجذور قضية قديمة، وما ورد على لسان الأئمَّة الطاهرين (ع) وأهلِ العِرفان بـ«النَّوم» و«الغفلة»، بيانٌ لهذه الحالة الذهنيَّة، والاهتمامُ بالجذور يبدأ من «طَفْرَة» أو «صَحْوَة» أو «يَقَظَة»، وقد يرجِع الفردُ ثانيةً إلى حالة الغفلَة! ومفهوم «الاشتغال» الذي وَرَدَ في الأخبار والروايات يوضِح بدقَّة الهيكلية الفكرية الموجودة في العقل التقنيِّ! أقول: إنَّ عدَم إبداء الرغبة في مسألة الجذور من علامات السُّبات، والناس نِيام!.

رابعاً: البنية الاجتماعية ذات المصدَر الليبرالي، تُعِدّ المفاهيمَ الآتية: الحرِّيات الفردية، والتَّسامح «المطلَق»، والنِّسبية في القِيَم والعقائد، وعِلمانيَّة الحكومة، مفاهيمَ أساسيَّةً ومحوريَّة في الأدبيَّات الليبرالية. وجميعُها ينشأ عن نوع من البُنية الاجتماعية التي تنشأ بدَورِها عن الفكرة الليبرالية. ومع الأخذ بخصوصيّة العقلانيّة «البَتراء»، في هذا النهج، وتنزُّلها إلى مستوى العقل التِّقنيِّ وانقطاعِها عن الجذور، يمكنُنا فَهْمُ البُنية الاجتماعية الليبرالية من خلال بيان الأصول الآتية:

الأصل الأوّل: ليس للبشَر كمال حقيقيٌّ أو أصيل يرتبط بجذور وجوده، لذلك فإنّ أهمَّ مسألة لكلِّ فرد هي البيئة الحُرَّة التي يعيش فيها، وفي تلك البيئة يقوم بإبداع «تركيبات خاصَّة» من السلوك والتأليفات بإرادته. وهذه الحريَّة من أهمِّ أسس البُنية الاجتماعيَّة.

الأصل الثَّاني: يستلزم تعارُضُ الحرِّيات نوعاً من الحسابات الرِّياضية على أساس العقل، كما يستلزم قبول جميع الأشخاص برسم حدود لحرِّيّاتهم. لكنْ ما هو الهدف من هذا التحديد؟ في جواب ذلك نقول: ضمانُ أوسع مجال ممكنٍ لحرِّية العمل الفرديِّ! وعلى هذا الأساس لزومُ وُجود «دولة» أو «حكومة»، وهو كمالُ البُنيَة الاجتماعيَّة. ومن هنا تتَّضح الوظيفة الأساسيَّة للدَّولة، وهي «استِتبابُ الأمن»! مقابلَ الاعتداءات الخارجيَّة ومقابلَ التعرُّض لحُقوق الآخرين. ومشروعيَّة هذه الحكومة تكُون على أساس رضى العامَّة (العقد الاجتماعيِّ) وتكون سيادتها وإطاعتُها عقلانيَّتين.

خامساً: التعدُّدية (Pluralism) على أساس الفكر الليبراليِّ: نستنتج من الأصلَين اللّذَين ذكرناهما للِّيبرالية أنَّه في دائرة الحريَّة التي تحيط بالفَرد، ليست هناك وصيَّة غير حِفظ الحدود ومراعاتِها العملَ العقلانيّ. وكما قلْنا من قبل: إنَّ العقل الليبراليَّ الفعَّال هو عقل تقنيٌّ صِرفٌ، وهذا العقل التقنيٌّ يتصرَّف؛ في اختياره، على أساس حسابات الدخل والصرف والإمكانية العملية فحسب.

وعلى هذا الأساس، فـ«التعدُّدية» من أُولى ثَمرات الديمُقراطيَّة الليبراليّة ومن الضروريِّ الفصل بين التعدُّدية من جهة وبعض التَّسامُحات التي نشاهدها في المجتمع من جهة أخرى، لأنَّ الحاكم الدكتاتور، يمكنُ أنْ يعلِن أنَّ للناس الحقَّ في التباحث حول كيفيَّة زراعة الرزِّ بشكلٍ عامّ! وهذا لا يسمَّى تعدُّدية، لأنَّ التعدُّدية تعني أنَّ الناس، في ظلِّ حكومة ديمقراطية ليبرالية، يستطيعون بيانَ عقائدهم والترويجَ لها مهْما كانت، لكنَّهم يجب أن لا يتعدَّوا حدود القانون من الناحية العملية، والقانون في الحكومة الليبرالية، بالطبع، يهدف إلى ضمانِ أكبرِ حدّ ممكنٍ من الحرية للناس، بشكلٍ لا يكُون معه أيُّ تعارض. وهنا

نتساءل: كيف يمكن الدِّفاعُ عن التعدُّدية؟ وفي جواب ذلك يمكن القولُ بوجود ركنَين للإيمان بالتعدُّدية:

الأوَّل: الإيمان المصلحيُّ، ويعني أنَّ الآراء جميعَها ليست، في حقيقتها، في المستوى نفسه؛ فبعضُها صحيح وبعضها الآخرُ خطأ، وبعضها حسَن، وبعضها الآخَر غيرُ ذلك، لكنَّ المصلحة تقتضي أن نغضّ الطرْف، ولا نقولَ برَجَحان بعضها على بعضها الآخَر. لأنَّ ترجيح فكرة معيَّنة على أخرى يعني أنَّ الدولة أصبح لها دور إرشاديٌّ وتوجيهيٌّ وأنَّ لها نوعاً من القيمومة، ولهذا الأمر تبِعات لا تُحمَدُ عقباها، وستُصاب الدَّولة بمرض الدكتاتوريَّة والاستبداد بسرعة. لذلك من المصلحة أن لا يكون أحد قيِّماً على آخَرَ، ولا ترجِّح الدولة فكرةً أو سلوكاً معيَّناً على آخَرَ.

الثاني: الإيمان بالتعدُّدية أصالةً؛ ويعني الإيمانَ بحقيقة عدم رُجْحان فكرة على أخرى، أو سلوكٍ على آخَرَ، لذلك لا يوجد مسوِّغ لفرض نوع من ذلك على المجتمع. وفي إثبات هذا الإيمان بالتعدُّدية تطرح قضية الانصراف عن مسألة الجذور ومسألة النِّسبية (Relativism)، فالانصراف عن قضايا الجُذور مصدَره الاحتمالُ الذي يواجهه السؤال عنها، وبالتدريج يصبح له وصفاً صلباً، وهو أنّ السؤال عن جذور الوجود والإنسان شيء مهمٌّ وغير مفهوم. وأصحاب هذا النهج يرَوْن أنَّ مدى البحث في جذور العالم يجب ألاَّ يتعدَّى ما ذهب إليه علماءُ الفلَك (Cosmology). وفي فَهم جذور الإنسان تُعيَّن الحدود على أساس الأنتروبولوجيا! وهذا يعني بطبيعة الحال حذفَ مسألة الجذور والامتدادات بالكامل.

سادساً: نقدُ الإيمان الأصيل بالتعدُّدية؛ فكما أَشرْنا مِنْ قَبْلُ، فإنَّ تفسيرَ التعددية الأصلية يستند إلى أمرَين: الأول، حذفُ مسألة الجذور بشكل كامل، والآخَرُ إثبات النسْبيَّة التامَّة في جميع العقائد (سواءً

الوصفية منها مثل العلوم أَم القيميَّة مثل السلوكيات)[1]. إنَّ الانصراف عن السؤال الذي يتناول الجذور، وبسبب عدم الرغبة فيه، يُشبه ما تفعله النعامة عندما تدفِن رأسها تحت الرمال، وتَتَعامى، لأنَّ السعيَ في حذف المسألة عن طريق إثبات «إبهامها وخلوّها من أيِّ معنى» إنَّما هو مِنْ أضعَفِ المغالَطات التي طرحَتها الوضعيَّة في بداياتها وأوضحِها، وليس لها اليوم أيُّ محلٍّ من الإعراب بين الفلاسفة التحليليِّين والمنطقيين. فالسؤال حول الجذور «متجذّر» في لغة العقل العرفيّ بشكل لا يدَعُنا نتردَّد حوله. أجلْ، إنَّ مسألة الجذور مهمَّة وشاملة وأوَّليّة تفرضُ نفسها على السائل فيُضطرُّ إلى التعامل معها على خلاف الأسئلة العِلمية التي لا تتصل بوجود الباحث. أمَّا أولويَّة السؤال عن الجذور فليست من حيث المكانُ أو الزمان، بل هي أولويَّة ذاتيَّةٌ وجوهرية، والسؤال عن الجذور يقع على رأس لائحة الأسئلة التي تواجه الفردَ، لأنَّها تطرح نفسها في كلِّ خطوة أو إجراء يقوم به، وتتصل بجميع خطواته وإجراءاته، والسؤال عن الجذور ليس بذي معنًى فحسب، بل له أَعمقُ المعاني والتأثيرات، وليس على الفرد إلاَّ أن يواجهَه! فبعض الحكماء يرى أنَّ الإنسان في حياته ليس له حظٌّ مواجهة هذا السؤال، فعادةً ما تشغَله دقائق الحياة ومشاغلُه عن ذلك، وفي حالات خاصَّة فقط يَجدُ ذلك الحظّ، منها عندما يصل إلى طريق مسدود، ففي حالة «الانقطاع» التي تنتج عن ذلك يسائل نفسه: من هو؟ لماذا وُجد؟ إلى أين يسير؟ ومن الحالات الأخرى ما ينشأ عن النجاحات أو الشوق إلى الانتصار. ففي ذُروَة هذه الحالات يشعر الإنسان بضرورة وجود شيء آخَرَ، بينما كان همّه الأساس قَبْلَ ذلك هو الوصول إلى هدفه[2].

---

(1) Leo Strauss: Studies in Polatonic Philosophy, (Chicago: Chicago University Press, 1983), p.37.

(2) Martin Heideger, An Introduction to Metaphysics, (Yale University Press, 1959). Chapter1.

وفي العقل العُرفيِّ ليس الحكم الوجوديُّ فاقداً للمعنى، أجلْ، وإذا كان بغضِّ النظر عن الجذور فهو عاديٌّ جدّاً، أمّا الحقيقة فهي مطروحة بعدَ ذلك. لكنَّ حكماً عاديّاً، مثل «أنا موجود»، يصبح منبعَ الأسرار عندما تُطرحُ مسألة الجذور، بل يكون مصدرَ الأسرار جميعِها! لأنّنا عندما نجتاز المستوى الموجود إلى الجذور تتوحّد آلافُ الأشياء وتصبح في ذلك الواحد.

ولكنْ، ما هو مصدر «النسبيَّة»؟ الجواب هو: إنَّ هذا المصدر لا يخرج عن أمرين، إمَّا النِّسبيَّة في مفهوم صدقِ القضايا أو في ملاكِ كشفها. الفكرة الأُولى هي جزء من علم المنطق (والمنطق الفلسفيّ)، والحقيقة أنَّها تختصُّ بنوع من نظرية الصدق (Truth). وقد يُشاهَد اتجاه نحو هذه الفكرة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وبدايات القرن العشرين، لكنَّ هذا الاتجاهَ ضعُف بشدة بعد الاكتشافات التي قام بها «أَلفْرِد تارْسكي» (Alfred Tarski) وآخَرون في علم المنطق خلال الثلاثينات من هذا القرن.

على سبيل المثال، فإنَّ أشهر نظريات الصدق (نظرية تارسكي ونظرية دِيْفيدسُون) تتكفَّل بإثبات إطلاق مفهوم الصدق! والحقيقة هي أنَّ مفهوم «الصدق» في العقل العرفيِّ كان دائماً مفهوماً أساسيّاً، كما أنَّ نظرياتِ الصدق تسعى لبيان أنموذجٍ عن ماهيَّته وطرحِه. أمّا الرأي الثاني، في الاعتقاد بنسبية وصولنا إلى الحقائق، فمصدَرُه نوع الفكر والنتائج «التاريخية» الناجمة عن ظاهرة التطوُّر في العلوم. بعبارة أخرى، منذُ أن فتح «فيثاغورس» باب التعليم المدرسيِّ وحتى اليوم، أصبح العلماء يحتمِلون وقوع الخطأ في جميع المراحل. ومنِ البديهيِّ أنَّ ذلك لا يتعارض وَحجْمَ ثقة العالَم بما توصَّل إليه. والشكُّ الذي يُطرح هو غير ذلك. إنَّني أطلق عليه «شكَّ العامَّة» (Naive sceptism) في مقابل «الشكِّ العلميّ» (Scientific Sceptism) الذي تعرَّضتُ إليه بالتفصيل في

كتاب «التديُّن والحداثة»[1]. ومما قلتُه هناك هو: إنَّ الشكَّ العلميَّ ليس بالضرورة أن يتبعه شكُّ العامة. ومن جهة أخرى، فإنّ ثقة العلماء بالنتائج العلمية (وكذلك في إمكانية الوصول إليها) تتزايد بشكل مستمرّ!. وإلى هذا الحدّ نكتفي في شرح الموضوع.

ورغم أنَّ موضوع هذه الفقرة وجيز جدّاً إلاَّ أنَّه يكفي لتوضيح ما ذهبنا إليه. ومن الطَّبيعيّ أنَّ تفصيل مسائل الجذور في الحكمة الأُولى من الفلسفة والمسائل الخاصَّة بصدق القضايا في المنطق وحتى مسألة الشكِّ (العلميِّ أو العامِّ) نجِدها في الفلسفة والابستمولوجيا (المعرفة).

سابعاً: هنا نصل إلى دراسة التعدُّدية المَصلحيَّة؛ فأهمُّ البراهين التي يستند إليها أصحابُ هذا النهج، هو ازدياد إمكانية استبدادِ القادة السياسيّين؛ إذ يرى هؤلاء أنَّ الدولة عندما تجلس على منبر الوعْظ ويجد الحُسنُ والقُبحُ قيّماً لهما، سيتستّر أصحاب السلطة بسرعة على أهوائهم خلفَ ما يسمَّى بـ«الحُسنِ العامّ»، وسيقومون بقمعِ كلِّ مَنْ يخالفهم وخنقِه بحجَّة الانحراف. والنتيجة هي الفاجعة بالنسبة للمجتمع وإصابة النظام الحكوميِّ بأسوأ أمراضه، أي الإخفاق والدكتاتورية، لذلك كان من الأفضل تحمُّلُ بعض المشاكل مقابلَ خَلعِ الدولة عن كرسيّ الإرشاد وأن يقتصر تحمّلها على مسؤولية حِفظ الأمن (بمعناه الواسع) فقط. إذ على الدولة أنْ لا تقوم بالدعاية إلى أية «قيم» أو «عقيدة» أو «ديانة»، وأن تترك حرية اختيار ذلك للناس أنفسهم.

إنَّ أوَّل ما تواجهه التعدُّدية المصلحيَّة من مشاكل، في المجال العمليّ، هي مسألة الانحرافات الاجتماعية. لنأخذِ المجتمع الأمريكيَّ في التسعينيّات على سبيل المثال: إذا كان الأشخاص أحراراً في ما يرتدُونه من ملابس، فقد يحبّذُ بعضهم (رجالاً ونساءً) الخروجَ إلى

---

(1) اللاريجاني، «التديُّن والحداثة»، الفصل الأول.

أعمالهم، أو إلى الشوارع، عُراةً أو نصفَ عُراة، أو أن يمارسوا الجنسَ في الأمكنة العامّة، فهذا الأمر من أنواع الانحرافات الاجتماعية.

وطبيعيٌّ أن لا تتحمَّل الدولة شيوعَ الانحرافات. ولكنْ ما هو تفسيرها لذلك؟ لذلك نجدُها تطرح قضية الأمن الاجتماعيّ، وتستدلّ على ذلك بأنَّ «الانحراف يحلّ في الأخلاق العامّة» (Public Moral)، وبما أنَّ ذلك يهدِّد الأمن العامَّ، فهو ممنوع. ولكنْ ما هو مَلاك العفّة والأخلاق العامّة؟ يجيبون على ذلك بـ«العُرف الذي يقرّه عُقلاء كلِّ عصر»!، بمعنى أنَّه لو كان الذهاب إلى العمل من دون ثياب شائعاً أو لو كانت الممارسة الجنسية في الشارع شائعة، فإنَّهما لا يتعارضان مع العفّة العامّة، لأنَّ عقلاء العصر قبِلوا ذلك. وبعبارة أخرى، فالنَّاس الذين لا يقبلون بهذا الوضع الاجتماعيِّ ويَعدّونه تهديداً لأمنِهم الاجتماعيِّ هم مصدر المشكلة، لا المجتمع ولا الدولة! وهذا الأمر يتضمَّن تناقضاً واضحاً مع نظرية الأمن العام. لأنَّ التعددية المصلحيَّة لا تنفي القُبح والحُسن الحقيقيين، وتَقبَلُ بـ«الفساد» حتى لو كان من أجل المصلحة. وهنا نتساءل: ما هو الدليل على أنَّ أهمية الفساد العامِّ أقلُّ من فساد السلطة والاستبداد؟ ولماذا قَبِلنا بالفساد الاجتماعيِّ من أجل الخلاص من فساد الحكم والاستبداد؟ أليس ذلك يشبه مَنْ يقطع يديه خوفاً من ارتكابه جريمة القتل؟ ألاَ يعني هذا الرضى بطريق مَسدود تماماً في أن يكون لنا مجتمع سالم وحكومة صالحة؟ كيف يُمكننا الحديث عن حلّ بينما نحن نؤمِن أساساً بالطريق المسدود؟!

ثامناً: التناقضات والمُعضلات التي واجهَتها الليبرالية على المستوَيين الفكريِّ والعمليّ والتي بحثناها في الفِقرات السابقة، كانت دائماً محلَّ اهتمام جماعة من كبار مفكِّري الغرب وعلمائه. على سبيل المثال، يكتب «هِيغِل» ناقداً التعدُّدية بشدّة، فيقول: «لو تجاوزْنا جميع الإشكالات الأخرى، فمسألة كمالِ الفرد في حريَّة السعي لتأمين طلباته

وحوائجه، ستؤدّي إلى أن تتحوَّل المشاعر الآنيّة والأهواء في أية مرحلة إلى عوائق في طريق تحقيق المتطلبات الأوليّة والأساسية أيضاً، ولذلك فهي تسلُب من سلوكياته وتصرفاته أيّ مضمون ومفهوم حقيقيَّين»[1].

أَمّا الفيلسوف الألمانيُّ الآخَر «نِيتْشِه»، فبعدَ أن يَستنتجَ من الليبرالية موتَ الله في فكر الغرب وقلبِه، يقول: «ليس أمامَنا (نحن الغربيِّين) إلاَّ طريقين: إمّا أن تَتنزَّل البشريَّة إلى صورة حيوانية تامّة (إنسان مصغّر Letzten Menschen) وهو ما له تبعات سلبية رهيبة، أو أن نرفع الإنسان إلى مستوى أرفع ممّا هو عليه (Superman)، وهو أيضاً خيال موحِش. أما عالِم الاجتماع الكبير «ماكس فيبر» ففي نقدِه الحاذق لليبرالية الأمريكية، يرى أنَّ الأمريكيِّين وضعوا أنفسهم في قفص حديديٍّ فاسد لقوم انقطعوا عن جذورهم تماماً، ولهذا فنهايتُهم واضحة: فإمَّا أن يتحلَّل نظامُهم (مع المجتمع) بشكل آليّ، أو يقع تحت سيطرة أخصائيين فاقدين لأيّة معنوية أو روح، أو يُبْلَوْن بديانات وبِدعٍ خطرة ليواجهوا بها الثغرات الموجودة[2].

وهناك منتقدون أكثرُ ليناً، لذلك عُرِف المنتقدون الذين يَرَوْن أنَّ الليبراليَّة تواجِه، في الأساس، تناقضاً وطريقاً مسدوداً، بالمنتقدين «الراديكاليين». وفي مقابل هؤلاء نشاهد نوعَين من الدفاع، فبعضُهم، مثل «ليوستراوس» (Leo Strauss) يَجعلُ الأساسَ هو رفع الإشكالات العملية، أيّ أنّه يرى الإشكالاتِ المطروحة عمليّة، وأنَّ الإنسان الغريب

---

(1) W.F. Hegel, Hegel's Philosophy of Rights, Translated by T.M. Knox (Oxford: Oxford University Press, 1967). P.123.

(2) Weber, Max. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, Translated by Talcott Parsons, (New York: Charles Scribner's Sons, 1985), P.182.

عن البيئة الليبرالية يُصاب بعوارضَ مختلفة، وما علينا إلاَّ البحث عن طريق لرفع هذه الإشكالات!

أمّا النوع الثاني من الدِّفاع، فأكثر اندفاعاً من الأوّل! فعلى سبيل المثال، نجد أنَّ «ألكسيس دوتاكويل» يرى أنَّ الليبرالية تمتلك ما هو خاصٌّ بها من سعادة وشقاء أو خير وشرّ، فهي بذاتها تُعَدّ أساساً! لذلك فالحياة الليبرالية تعني الحياةَ على أساس قيَم ليبرالية! ويسعى دُوتاكْويل إلى إيجاد أساس للديمقراطيّة الليبراليّة الأمريكيّة على ضوء النهج الأرِسطيّ![1].

العقلانيَّة الأصيلة والنِّظام الحقّانيّ:

أولاً: نعود إلى حكومة العقل؛ وقد قَبِلنا بما يأتي: «أوّلاً، أن لا نوقِف العقلانيَّة عند مستوى «التقنيَّة»، بل نتتبَّعها إلى الأخير (حتى الجذور)؛ ثانياً، نسلّم بأمر العقل في جميع الأعمال (الفردية والجماعيّة) على الدَّوام، ومن خلال هذين الأصلين يتكوَّن أساس الفكر الحقّانيّ. (قارن هذين الأصلين مع أصول الليبرالية الأساسية)، ولكنْ لماذا نقول: الحقّاني؟ لأنَّ العقل فيه متصل بالمصدر، بالحقّ الذي يُعَدّ المصدَرَ والجَذْر. والاتصال بالحق يعني الاتحاد به، لذلك فالعقلانيّة المذكورة حقانية تماماً!».

و«الحقّ» كلمة تبيِّن، في الحقيقة، وبدقّة، التِّيه الذي يُعانيه البشر اليوم. والحقُّ اليومَ هو الأمر المفقود بالنسبة للبشر! والحقُّ نقطةُ اتصال الفكرِ بالعمل، تلك النقط التي سعى بعضهم إلى حذفِها قبل قرنَين!

ثانياً: ومن المسائل المهمَّة التي لا بدَّ من الأخذ بها عند دراسة

---

(1) York: Charles A lexis de Tocqueville, American Democracy, Translated by Lawrence, (New York: Daubleday, 1964) P.402.

النظام الإسلاميِّ وتقييمه، مسألة حقَّانيَّة الدين. وتصبح هذه القضية جدّية عندما نريد ربطَ مفهوم «المجتمع الدينيّ» المتداول في كتابات علماء الاجتماع والمفكرين السياسيين المعاصرين بوضع النظام الإسلاميِّ، فهل يقوم النظام الإسلاميُّ ببناء «مجتمع دينيّ»؟ وهل النظام الإسلاميّ أنموذجٌ للحكومة الدينية حسب فهم ماكْس فِيبِر؟

بعدَ الإجابة عن هذه التساؤلات، نعود إلى موضوع أساس، وهو: هل يُمكن اعتبار الدين مجرَّد ظاهرة اجتماعية مستقلّة عن الحقَّانيّة، وفي الوقت نفسه يمكن اكتشاف جوهره وجذوره وماهيَّته وتأثيراته الاجتماعية؟

بعبارة أخرى: عندما نعرّف الدِّين على أنَّه ظاهرة اجتماعية صِرفة ونقيِّمه بشكل مستقلّ عن مسألة الحقَّانية، ما الذي سنفقده وبأيّ مقدار؟ ومن أجل إدراك أهميّة المسألة، نتناول ما ذهب إليه عالِم الاجتماع المعروف «إميل دُورْكْهايْم Emile Durkheim» في بدايات القرن العشرين. ويُعَدُّ كتابُه المعروف في علم الاجتماع الدينيِّ أساس هذا الجزء من البحث. وإثر تأسيسه لـ«علم الدين» بمعنى معرفة البُنية الحقيقية والجوهر الأساس لظاهرة الدين يصل إلى قاعدتين مهمَّتين في بدايات أبحاثه! قاعدته الأولى تعني احترامَ أيّة «قيمة أصيلة» في العقائد الدينية، لذلك يقول بسهولة:

«في عالم الواقع، وعلى هذا الأساس، ليس هناك دِينٌ خطأ.

فَجميع الأديان صحيحة على أساس طُرقها وتقاليدها، حتى لو اختلفت في الأجوبة التي تُقدّمها لِمَا يرتبط بوجود الإنسان.

وممَّا لا شكَّ فيه يمكن وضعُ الأديان على مستويات متعدِّدة، إذ يمكن ترجيح بعضها على بعضها الآخَر على أساس استخدامها لمفاهيمَ نظرية أسمى، وطرحِها لقيم أكثرَ غنىً وامتلاكِها ترتيباً أكثرَ عقلانيّة و. . .

ولكن على أيَّة حال، بسبب التعقيد المتزايد ودرجة المثالية، لا يمكن ترتيب هذه الأديان في مجموعات مختلفة خارج نطاق الدين، لأنَّ كُلّاً منها، وبشكل متساوٍ، يُعَدّ دِيناً، كما نَعُدّ الكائنات الحيّة جميعَها أحياء، من أبسط الحلزونات إلى الإنسان»[1].

لكنْ، كيف تكون الأديان جميعُها صحيحة؟ الطريق الوحيد لحلّ هذه الإشكالية القول: إنَّ كلاّ منها ليس حقّاً! فعندما ننظر إلى «ظاهرة الدِّين»، بغضّ النظر عن الحقّانية، سنواجه ظاهرة خارجية، وإنَّ استناد صحة الدين أو خطئه في هذا المفهوم مبهمَة جدّاً وغير واردة. ولهذا السبب لا يتناول دُورْكْهايْمُ البحثَ في مضمون الدين من أجل فَهْمه، بل يذهب إلى «الصور الأوَّلية للحياة الدينية»! (وهذه القاعدة الثانية التي يتسخدمها دُورْكهايم في معرفة الأديان) لأنَّه يعتقد بإمكانية مشاهدة «الجوهر الذاتيّ» للعلاقات الاجتماعية بسهولة في بُنية المجتمعات الابتدائية، وقد استتر هذا الجوهر الذاتيّ خلف مجموعة كبيرة من الغايات بعدَ تطوُّر المجتمعات.

وللأصلَين المذكورين تأثيرات كثيرة في نتائج هذه الأبحاث، نأخذ الإسلام مثالاً، فالإيمان بالإسلام يَشملُ الاعتقاد بمجموعة من الأمور والالتزام ببعض الفرائض من حيث العمل.

من جملة ذلك الاعتقاد بأنَّ النبيَّ الأمّيّ محمد (ص)، بُعِثَ بالإسلام في يوم معيّن، وهو بداية الدين الإسلاميّ، لكنَّه، وحسب مذهب دُورْكْهايم: «مثل أيّ جزء آخَرَ من الحياة الإنسانية، لم يبدأ الدِّين من مكان أو زمن معيَّنَيْن»[2].

---

(1) Emile Durkheim, The Elementary forms of the religious Life, (The Macmillan Company, 1945), P.15.

(2) Ibid, p.20.

والإسلام من دون الحقَّانيَّة، بالنسبة لدُوركْهايْم، ظاهرة اجتماعية. جميع أسباب ظهورِها تكمُن في أرضيَّتها التاريخية، فقط. وليس هناك خالقٌ أو جبرائيلُ ووحيٌ في تكوين هذه الواقعة. ولذلك نجدُ دُورْكهايْم يحاول فَهْمَ جوهر الدين من خلال دراسة الجُذور التاريخية، وأنَّ اختيار «المجتمعات الأوَّلية» هو دليل ميتولوجيّ (منهجيّ) في ذلك.

ثالثاً: لتقويم المكانة العلميّة التي تحتلُّها الأبحاث الفينومينولوجيّة (مقابلَ الحقَّانية) في ما يتعلَّق بالدين، لا بدّ من الالتفات إلى بعض المسائل:

المسألة الأولى: نأخذ بعين الاعتبار دِيناً معيَّناً ونترك مسألة الأديان: فعلى، سبيل المثال، نتحدث عن الدين الإسلاميِّ. ولهذا التخصيص تبعاتٌ مهمَّة في بحثنا، لأنَّ العُبور من دين معيّن إلى مجال واسع، مثل «الأديان»، ليس عبوراً بسيطاً.

المسألة الثانية: لا بدَّ من التمييز بين «التَّديُّن» و«الدِّين». فالتَّديُّن ظاهرة اجتماعية يمكنُ القيامُ بدراسات اجتماعية حولَها. وفي ذلك أيضاً، هناك قضايا أساسية، وهي حدود العوامل التي تتدخل في الظاهرة. فلو رأيْنا أنَّ الأرضية التّاريخية السابقة على تلك الظاهرة، هي المجال العلميّ الممكن، فذلك يَعني اتخاذ موقف أساسيٍّ ومنهجيّ. أمَّا الإيمان بأنَّ الهداية الإلٰهيَّة هي أحد العوامل الموصِلة إلى الإسلام، ووضعُ مكانة لها في المنظومة العلمّية، فمن الطبيعيّ أن يكون الأنموذج الناتج لبيانِ ظاهرة التَّدين يختلف باختلاف الأشخاص. وعلى الدراسات الاجتماعية بيانُ تديُّن أشخاص مثلِ أبي سفيانَ ومعاويةَ وكذلك تديُّن سلمانَ والمقداد وأبي ذرٍّ! أو بيانَ تديُّن معاويةَ ويزيدَ وتديُّن الإمام الحسين (ع)! أو بيان تشيُّع إيرانَ اليوم وتسنُّن الشعب المصريِّ و... هكذا. فمن السذاجة إذاً السعيُ إلى أنموذجٍ سلوكيٍّ بسيط في مجال التَّدين!

المسألة الثالثة: في التَّدين ركنان أساسيّان: الأوَّل، ركن إيمانيٌّ يرتبط بعقائد الشخص المتديِّن، والآخَرُ ركنٌ سلوكيٌّ يرتبط بتقيُّد الشخص والتزامه بالفرائض. أمَّا بلوغ الأشخاص إلى الاعتقاد والدليل في تقيدهم العلميِّ فيمكن أن تكون له أسباب عديدة ومتنوِّعة. لكنَّه من السذاجة جدّاً تصوُّر عدم إمكانيَّة الأشخاص الذين يسعَوْن للوصول إلى حقيقة العقائد الإسلامية بوساطة عقلهم السليم، وأن يكون التزامهم العمليُّ بلِحاظ إخلاصهم وطلبِهم للحقيقة! فلو لخَّصنا أسباب ظاهرة التديُّن بشكل تصنيفيٍّ، ومن ثَمَّ رأيْنا جذورها في الظروف الاجتماعية والأرضية التاريخية، نكون قد أغلَقْنا بابَ مثل هذه العِلل! نحن لا نقول: إنَّ الجميع متديِّنون مثل عليٍّ (ع) وعمار وسلمان ويعملون مثلَهم، بل نقول: إنَّ الكثيرين تجار، والأغلب سطحيُّون يتلوَّنون بألوان الجماعة، وهناك بعض المُرائين. لكنَّ الإشكال هو أنَّنا نهبط بالجميع إلى أدنى مستوى!

المسألة الرَّابعة: لنفرضْ أنَّ زيداً من الناس مؤمن بالإسلام، فَزَيْدٌ هذا له عقائده وكذلك هو ملتزم عمليّاً وله انقياد معيّن للإسلام، ومن الطبيعيِّ يمكنُنا السؤال: «هل عقائد زَيدٍ صحيحة؟»، ورغم عدَم أهميَّة هذا السؤال بالنسبة لعلم الاجتماع، لكنَّه ليس سؤالاً اعتباطيّاً أيضاً. فعالِم الاجتماع يسعى إلى فَهم أسباب تقديس زَيدٍ، وهذا ما نَقْبَل به، لكنْ لماذا يجب علينا الإعلان أنَّ «جميع الأديان صحيحة» أو «ليس هناك ديانة خطأ»؟ فلو كانت عقائد زَيدٍ خطأ، فمن البديهيِّ أن تكون هذه القضية حقيقة قابلة للاهتمام. حتى لو لم تكن مهمَّة بالنسبة لعالِم الاجتماع المختصِّ بالدين. لأنّه من الممكن أن تكون مهمَّة بالنسبة لزَيدٍ وعشرات الأشخاص الآخرين. والحقيقة أنّه يمكن دراسة ظاهرة تديُّن زَيدٍ من زاويتين مختلفتين تماماً: الأولى، من زاوية علم الاجتماع، الذي لا ينظر إلى «حقَّانية» تديُّن زيد، بل يَنظر إلى الجذور العلمواجتماعية

(التاريخية والسلوكية) لتديُّنه، والآخَر، من زاوية «حقَّانية»، وهي الزاوية التي نتساءل فيها: هل عقائد زيد صحيحة أم لا؟

وبالطَّبع يمكنُني تقديم تفسير لظاهرة تهرُّب المفكِّرين الغربيِّين من التعرُّض لمسألة صحة العقائد أو عدم صحَّتها: لأنَّهم لا يؤمِنون بأصالة الدين، فمن الطبيعيِّ أن لا يهتمُّوا بمسألة حقَّانية التديُّن! وهو موقف موجّهٌ وانحيازيٌّ في البحث العلميِّ، بينما يدّعي الحيادَ دائماً.

رابعاً: هنا يمكنُنا القول: إنَّ ما يسمِّيه دُورکْهايم «علمَ الدِّين» هو تسامح (أو مغالطة) واضح في استخدام الكلمات: فـ«دُورکْهايم» يبحث في عِلم التديُّن غير الحقانيِّ فقط! وبديهيٌّ أن يكون التدين الحقانيُّ خارجاً عن دائرة بحثه. فهو لا يتناول الدين! إذن ما هو الدِّين وما هو الحقيقيُّ بالدين؟ لقد وُجِّهَت هذه الأسئلة إلى العديد من أصحاب المذاهب والمناهج: فقدَّم بعضهم الدِّين على أنَّه عنصرٌ ثقافيٌّ، وآخَرون تعاملوا معه بشكل تفسيريٍّ (هِرمانوتِيك). أما ما ذهبنا إليه في كتاب «التدين والحَداثة» والذي أسميْناه بالمذهب الواقعيّ، فهو أنَّ موضوع الدين هو حقيقة المبدأ والمعاد والصراط، وعلم الدين هو علم «حقَّامني» (محوريته الحقيقة) بهذا الموضوع.

وكلَّما كان المتديِّن على معرفة أدقَّ بموضوع الدين يكون أكثر بصيرة في تديُّنه، وكلَّما كان أكثرَ التِزاماً بمعرفة الصراط في العمل، كان أكثر عملاً، فالمبدأ والمعاد والصراط حقائقُ مستقلّة عني وعنك وعن الآخرين وعن هذا الزمن والأزمنة الأخرى!. وموضوع الدين ـ في المذهب الحقانيّ (الواقعيّ) ـ موضوعيّ تماماً، كما أنَّ المعرفة الدينيّة فيه محورُها الحقُّ تماماً[1].

---

(1) اللاريجاني، «التديُّن والحداثة»، الفصل الخامس.

وعلى أساس هذا الرأي، فالإسلام بالنسبة لي أنا الذي أؤمِن به «صحيح» تماماً، بينما يمكن أن يكون خطأ. والمسيحيَّة واليهوديَّة أيضاً فيها أجزاء صحيحة بينما يمكن أن تكون خطأ تماماً! وعِلم الدين مبنيٌّ على أساس تقييم هذه «الصحَّة» و«الخطأ»، وليس على أساس الانقطاع الكامل عن الصحَّة والخطأ! والدِّين من الزَّاوية الحقَّانية والمعرفة الدينية الحقَّانية والتديُّن الحقَّاني ضالَّة البشر اليوم! وضالَّة علماء اليوم وفلاسفته، لأنهم تصوَّروا حتى الآن شيئاً آخَر غير هذه المعرفة التي تدور على أساس «الحقّ»، بينما ذلك الشيء لا يمكن عملُه أو الإجابة على شيء أكثر مما أعطي له مِنْ قَبْلُ!

خامساً: لا تقتصر أهميَّة المباحث المذكورة على مسألة أسس عِلم الاجتماع الدينيِّ، أو المباحث المعرفية (الإبستمولوجية) الأخرى، بل هي مهمَّة جدّاً وأساسية للفلسفة السياسيَّة، وبخاصَّة مفهوم «المجتمع الدينيّ» و«النظام الدينيّ». لأنّ النتيجة الطبيعية لأفكار دُوركْهايْم وَ فِيبِر هي أنَّ النظام الاجتماعيَّ (Social Order) المبنيَّ على الدين نظام غير عقلانيّ! في حين أنَّ إمكانيّة حقّانيّة الدين تُمكِن مباشرةً من إمكانية البناء العقلانيِّ للنظام الاجتماعيّ على أساس الدِّين، ولذلك فإنَّ النتيجة المذكورة غيرُ مقبولة. وبعبارة أخرى، فإنَّ مبَاحثنا تدلِّل على: عقلانيّة النظام الاجتماعيِّ المبنيِّ على الدين أو لا عقلانيّته (مثل أيّ عمل آخَرَ مبنيٍّ على الدين) ويرتبط بحقَّانية ذلك الدين، فلو ثبتت حقَّانية الدين، يصبح الابتناء العمليُّ عليه عقلانيّاً تماماً، ولذلك فكلُّ نظام اجتماعيٍّ مبنيٍّ عليه (مثل الحكومة) عقلانيٌّ تماماً، وأرى أنَّ هذا النقد، يكشف عن خطأ فلسفيٍّ ـ سياسيٍّ منظّم أدّى إلى انحرافات وتبِعات اجتماعية واسعة على امتداد القرن العشرين. وبرأيِي أنَّ الجوهر الأساسيَّ لِمَا بعد

الحداثة يكمُن في هذه النقطة، أيْ أنَّ ما بعدَ الحداثة تذهب في أسسها العقلانيّة إلى ما هو أبْعدُ من مجرَّد العقل التقنيِّ[1]!.

فعندما يذهب العقل إلى ما هو أَبعَدُ من قشرة التَّقانة يُضطرُّ طبعاً إلى التوجُّه نحو الجذور. وهو ما يُوجِد اتجاهاً نحو «الحقَّانية» من جديد، لهذا السبب سيقدِّمُ الإسلام خدماتٍ جليلة إلى الحضارة الإنسانية. ولن يستمرَّ طويلاً حتى يتَّضح أنَّ حركة الانبعاث الإسلاميِّ التي يسمِّيها الغرب باطلاً بالأصولية، إنَّما هي حركة لإحياء الحقِّ والمذهب الحقَّانيِّ. وبالطبع فإنَّ تقارُب حركة الانبعاث الإسلاميِّ والاتجاه نحو ما بعدَ الحداثة يتبع عواملَ وظروفاً أخرى، لذلك فهي ليست ظاهرة بسيطةً بالتالي[2].

---

(1) المصدر نفسه، الفصل السادس.

(2) نشكر إدارة فصليّة «المنهاج» على إذن إعادة نشر هذه الدراسة ضمن هذا الكتاب.

العقل والخطوط الحمراء

أ. مهدي معين زاده(*)

مقدمة

جاء، في المادّة الأولى من الفصل الثاني، من النظام الأساسيّ الذي أصدره المجلسُ الأعلى في الفاتيكان عام 1870م، ما نصّه: «إذا ذهب إنسان إلى أنّه لا يمكن معرفةُ الإلٰه الحقيقيّ الواحد ـ الذي خلقنا ـ على نحو قطعيّ بوساطة نور العقل الإنسانيّ الطبيعيّ وعبر المخلوقات فهو ملعون»[1]!

إذا كان ثمّة من لا يعرف أيّ عقل هو المقصود من مصطلح «العقل»، في هذه اللائحة، ومن هو الشخصُ الذي نال منه النظامُ الأساسيّ ولعنه فسيُصاب بالدّهشة؛ الدّهشة من هذا الامتداح الرحيب للعقل، من قِبل الكنيسة الكاثوليكية التي بادرَت إلى محاكمة عقلاءَ مثل غاليلو!.

لقد كان ذلك اللّعنُ الصّادر عن المجلس الأعلى متجهاً صراحة

(*) باحث من إيران، ترجمة: أ. خالد توفيق.

(1) نقلاً عن: كالين براون، **فلسفة وغيمان مسيحي** (الفلسفة والإيمان المسيحيّ)، ترجمة طاطه وس. ميكائيليان، مركز المنشورات العلمية الثقافية، ص165.

إلى «عمانوئيل كانت»، في إيماءة إلى الانقلاب الذي أحدثَه في المنهجيات التقليدية لِما بعدَ الطبيعة. وقد بلغ من مدى نفور أصحاب الكنيسة واستيائهم منه، أنّهم كانوا يطلقون اسمَه على كلاب الكنيسة[1]!

مرة أخرى، ما المقصود بالعقل في هذه المدوّنة؟ وأساساً: ما هي طبيعة عقلانيّة كنيسة القرون الوسطى؟

تعتقد الأغلبيةُ أنّ القرونَ الوسطى تستحق وصفَ عصر الظلام (Dark Ages)، مردّ ذلك، أنّه، وعلى مدار هذه القرون المتمادية، تحوّلُ «الإيمان والاعتقاد الأعمى بحقيقة الديانة المسيحية المطلقة إلى حجاب، يحولُ دون الإفادة الطبيعيّة من نور العقل، ومن ثم تحوّلت الفلسفةُ إلى أداة بيدِ علماء اللاهوت غير الملتزمين، لكن ما لبثت الحالة أن شهدَت تحوّلاً صوب مسار آخَر في حدود أواخر القرن الخامس عشر؛ عندما التقت جهودُ المؤمنين بمذهب أصالة الإنسان (Humanism) مع رجال الإصلاح الديني، ليثمرَ المسعى عن انبثاق مرحلة جديدة، هي مرحلة الفكر الكسبيّ والعقلانيّ الصرف التي لا نزال نعيش تعاقباتها زمنياً»[2].

لقد أِلفَ بعضُ المفكرين المسلمين هذا الرأيَ وارتضَوه، حتّى بلغ من ابتهاجهم به ما ذهبوا إليه، من أنّ تاريخ الفكر الإسلامي لم يشهد في مساره مرحلةً تشبه هذه العصورَ المظلمة، فما يعتقد به هؤلاء باختصار أنّ الإلهياتِ الإسلامية أكثرُ معقولية من الإلٰهيّات المسيحية، وذلك بسبب معقولية أصول الإسلام ومبادئه الأوّلية، وعدم معقولية أصول المسيحية

---

(1) ويل ديورانت، **تاريخ فلسفة** (تاريخ فلسفة)، ترجمة عبّاس زرياب خوئي، منشورات الثورة الإسلامية، ص248.

(2) اتين جيلسون، **عقل ووحي در قرون وسطى** (العقل والوحي في القرن الوسطي)، ترجمة شهرام بازدكي، مؤسسة الدراسات والبحوث الثقافية، ص1.

ومبادئها، أو «شطحية» تلك الأصول والمبادئ بتعبير آخر[1].

تأسيساً على ما مرّ، افترض هذا الفريقُ من المفكرين المسلمين أنّ مقولاتٍ، من قبيل: ثنائية الوحي والعقل، والعقل والإيمان، وما شابه، ما هي إلاّ قضايا جاءت لأجل حلّ مشكلة «الإلٰهيات المسيحية غير المعقولة» فحسب[2]، ومن ثمّ فإن تداولَ هذه الإشكاليات في مجتمعنا لا محلّ له من الإعراب. طبيعيٌّ أن يتوسل هؤلاء بأدلّة ويأتون بشواهدَ لإثبات دعواهم، وهي أدلة مختلفة في ما بينها، فبعضٌ يَستحضرُ، بطيب خاطر، كلامَ متألّهين من أمثال «ترتوليان» في ذمّ العقل والقدح بالفعل التعقّلي[3]، ويجعلون ذلك ذريعةً لإثبات دعواهم؛ متناسين أنّ كلاماً من هذا القبيل ليس قليلاً في تأريخ الفكر الإسلامي[4]، كما أنّها ليست قليلةً أيضاً تلك النصوصُ التي تعارض هذا الكلامَ في الإلهيات المسيحية نفسها.

---

(1) د. سيد يحيى يثربي، **مدارا بدون شك** (مداراة من دون تردّد)، كتاب **نقد**، العدد4، ص37 و 38.

(2) المصدر نفسه، ص35.

(3) مثل هذه الأقوال لترتوليانوس: «صحيح؛ ما علاقة أثينا بأورشليم؟ وما هو وجه التوافق بين الأكاديمية والكنيسة؟» (**أعمال الرسل** 5/ 4)، نقلاً عن : العقل والوحي في القرون الوسطى، ص4، وكذلك: «كونوا على حذر من أي محاولة لإيجاد مسيحية تتألف من الأفكار الرواقية والأفلاطونية والأفكار الجدلية الأخرى» (ترتوليانوس، **التكليف ضد المبتدعين**، نقلاً عن: **العقل والوحي في القرون الوسطى**، ص4)، أيضاً: «أنا أؤمن، لأنّ ذلك أمر لا معنى له» ترتوليانوس، نقلاً عن **العقل والوحي في القرون الوسطى**، ص20، وكذلك: «إنّ ترتوليانوس نفسه هو الذي كان يرمي الفلاسفة وأهل العلم بلقب «شيوخ الكفّار» ، نقلاً عن مقالة: **المدارة والشكّ**، كتاب نقد، العدد4، ص53.

(4) ربما عُدّ البيتان الشعريان الآتيان من ديوان «مثنوي معنوي» أفضلَ أنموذج لتوضيح هذا الوضع المناوئ للعقلانية في الفكر الإسلامي، وترجمتها النثرية هي: «إذا لم تكن هذه المعجزة غير معقولة، فمتى كانت هناك حاجة إلى المعجزات؟ كل ما هو معقول يهضمه العقل، بلا حاجة إلى المعجزة ولا هم يحزنون».

ثمّة فريقٌ آخر يستدل على دعواه بآيات من القرآن الكريم، تحثّ الناسَ على التدبّر والتعقل وتدعوهم إلى التفكّر، واضعاً إياها إزاء شطر من رسائل بولس الرسول (رسالة بولس إلى كورونثوس، الباب الأول، 27[1]؛ رسالة بولس إلى كولوسي 2/ 8[2]؛ رسالة بولس الرسول إلى كورونثوس 1/ 21، 25)[3]؛ متغافلاً عن أنّ النصوصَ المسيحية المقدّسة ليست خالية تماماً من التمجيد للتعقّل، والإشادة بالتفكّر (ينظر: رسالة بولس إلى رومية 1/ 11[4]؛ إنجيل يوحنا 1/ 9[5] ومواضع أخرى)، وفي الوقت نفسه لا يريد القرآنُ الكريم من التعقل ذلك الضرب من التعقّل الفلسفي والكلامي؛ حتى يمكن أن تكون الآياتُ الداعية إلى التفكّر والتعقل رصيداً للإلٰهيات. إنّ التعقلَ الذي يدعو إليه القرآنُ الكريم الناس، هو ضربٌ من الشهود العقلانيّ الذي يختلف مع ما يقصده المتألّهون والمتكلّمون من التعقل[6]. آية ذلك هو تاريخ الفكر الإسلامي، أيضا، وما حفل به من وجود أناس استندوا إلى الآيات والأخبار في ردّ «التمسك بالأدلة العقلية في ما له شأنٌ بالوحي»، إذ عمد هؤلاء لإثبات مخالفةِ مفاد هذه الآيات والروايات لعلم الكلام، من خلال تفسير خاصّ لها تبنّوه على هذا الصعيد[7].

---

(1) «لقد اختار الله جهّال العالم ليفضح الحكماء»، نقلاً عن مقالة: **المداراة والشك**، م. س.، ص44.

(2) « احذر من أن يخدعك أحدُهم بالفلسفة والمكر والباطل».

(3) «لأنه وبحسب حكمة الله، لم يبلغ العالم إلى معرفة الله بوساطة حكمته، لقد رضي الله بإنقاذ المؤمنين بوساطة جهالة مواعظنا».

(4) «حتى المشركين ينبغي لهم أن يحصلوا على المعرفة الطبيعية بوجود الله وبقدرته الأزلية وألوهيته، لكي لا يبقى لهم عذر».

(5) «كانت كلمة الله نوراً حقيقياً تنوّر كل إنسان يجيء إلى هذا العالم».

(6) ينظر في هذا الصدد: أبو قاسم فنايي، **نردبان آسمان** (سلّم السماء)، مجلّة نقد ونظر، المزدوج، ص17 و 18.

(7) لقد تمسك الفخر الرازي، في تفسيره الكبير، بالآيات الشريفة الآتية: مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا (الزخرف: 58)، وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ (الأنعام: 68)، =

الحقيقة أنّه لا يتركّز حديثُنا على مبادئ الإسلام وأصوله، وأنّها أكثر معقولية بالمقارنة مع أصول المسيحية ومبادئها. على أنّ تفوّقَ بعض مقولات الإسلام في المعقولية بالقياس مع المسيحية، هو نقطة أشار إليها بعضن المفكّرين الغربيين، على سبيل المثال، يسجّل برتراند راسل: «كان دينن محمد ﷺ على الوحدانية البسيطة، لم ينقلب إلى التعقيد! إثرَ المعضلات الكلامية للتثليث والحلول. فلم يدّع نبيُّ الإسلام ﷺ الألوهةَ ـ كما أنّ أتباعَه لم ينعتوه بمثل هذه الدعوى»[1].

مناخات الفكر الإسلامي

إنّ إصدارَ حكم على معقولية دين ما وتفوّقها على معقولية دين آخرَ، إذا ما قورنت به، مسألةٌ تخرج عن مؤهلات الكاتب، كما أنّها بعيدة عن دائرة هذا البحث وموضوعه، وإنّما يرتكز الأمرُ على أنّ مثلَ هذا التفوّق العقلانيّ، لا يمكن أن يتحوّل على الإطلاق إلى ذريعة لإهمال مقولات، مثل ثنائية «الوحي والعقل» وما يقع على شاكلتها، واتخاذ موقف اللامبالاة منها. ثم إنّ إشاراتٍ عامة من قَبيل «كل ما حكمَ به الشرع حكمَ به العقل»، لا تعني أنّ بمقدور الإنسان أن يكتفيَ بأيّ ضرب من التديّن والالتزام الشرعي (التديّن العامّي، التديّن العلمائي، التديّن العرفاني، التديّن الفلسفي)، بحيث يكون دينُه الذي اختاره وشرعه المنتخَب متّسقاً مع أي نسق من أنساق العقل والعقلانيّة. لا، بل يأتي هذا التوافُق والاتّساق بين الاثنين من خلال تضحيات دينية وعقلانيّة جبّارة وعبر طاقات هائلة من الصفّين، ومن ثمّ فإنّ تأريخ الفكر عند المسلمين مشحونٌ ـ كما عند المسيحين ـ بمثل هذه الإشكاليات الدينية والعقلانيّة.

= أو حديث: «تفكّروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق»، والخبرالمشهور: «عليكم بدين العجائز»، انظر: **التفسير الكبير**، ج2، ص95و96، ج2، ص96و97؛ ج2، ص46.

(1) برتراند راسل، **تاريخ فلسفة غرب** (تأريخ الفلسفة الغربية)، ترجمة نجف دريا بندي، مؤسسة برواز، ص590.

لا ريبَ في أنّ شطراً أساسيّاً من جهود المفكّرين المسلمين، كان يُستهلَك على الدوام في طريق الجمع بين «صحيح النقل» و«صريح العقل» لجهة إرشاد الطالبين، وإلزام المعاندين وتحرير العقول من حضيض التقليد والارتقاء بها إلى ذروة اليقين[1].

على أيّ حال، لم تكن العلاقةُ بين أهل النقل والعقل في أجواء المسلمين ودّيةً على الدوام. فلو أخذنا الفلسفةَ، على سبيل المثال، بوصفها أبرزَ مظهر للنشاط العقلانيّ عند البشر، لرأينا أنّه ينبغي أن نقول: «إنّ ما حصل للمسلمين جاء مشابهاً لِما وقع عند اليهود والنصارى. فقد واجهت الفلسفةُ، في أوّل ظهورها وبداية انتشارها، معارضةَ المتشرّعة وشكّهم بها، حتى صارت موئلاً للرفض وسوء الظنّ من حيث عُدّ الاشتغالُ بها بدعة، ومعرفتها سبباً موجباً للشكّ والضلال»[2]. هذا النفور من الفلسفة وبغضُها صار باعثاً عند بعض المتشرّعة، لكي يَصِفَ المأمونَ بـ«أمير الكافرين» ويتهمه بالرفض بسبب ميوله الفلسفية[3].

والأطرَفُ من ذلك: «صار الخوضُ في مسار العقيدة وما راح يُعرف تدريجياً بعلم الكلام، موئلاً لسوء ظن أهل الحديث وأصحاب السنّة وشكّهم الشديد، وموضعاً للتخطئة والتحريم، منذ بداية انبثاق هذا العلم، وعلى الأرجح لجهة شبهِه بالفلسفة واختلاطه بالعلوم المنسوبة إلى اليونانيين»[4]. لقد تنمّط هذا النسقُ من تعاطي المتشرّعة مع علم الكلام في التفسير الكبير للفخر الرازي، بمقولة: «من تعمّق في الكلام (تَمَنْطق)»[5]، وصار مضغةً في الأفواه.

---

(1) اللاهيجي، **شوارق الإلهام**، ج1، ص12، نقلاً عن: د. عبد الحسين زرين كوب، **در قلمرو وجدان (في أفق الوجدان)**، ص267.

(2) د. عبد الحسين زرين كوب، **في أفق الوجدان**، المنشورات العلمية، ص305.

(3) ابن الأثير، ج5، ص191 نقلاً عن: **في أفق الوجدان**، ص266.

(4) **في أفق الوجدان**، ص267 و268.

(5) الفخر الرازي، **التفسير الكبير**، ج2، ص46.

على خطّ آخر، غاب الإجماعُ بين أهل الكلام أنفسهم حيالَ طبيعة العلاقة بين العقل والوحي؛ بحيث انتهى جهدُ «المعتزلة في التوفيق بين العقل والوحي إلى عدّ العقل ميزاناً في الغالب»[1]، حتى صار بعضُ الدارسين في شكّ في شأن هؤلاء، وفي ما إذا كان من الممكن أن تُدرج عقلانيّتهم تحت عنوان علم الكلام أم لا؟ يُضاف إلى ذلك كلّه أنّ انبثاقَ علم الكلام وولادتَه يعدّ بنفسه دليلاً على الجهد، الذي بذله المفكّرون المسلمون لجهة التوفيق بين العقل والوحي، وإلاّ لو لم يكن هناك تعارضٌ بين «صحيح النقل» و«صريح العقل»، لَما وُلد علمُ الكلام أيضاً.

حصيلة هذه الجولة أنّ دلائلَ من مثل معقولية مبادئ دين ما ومرتكزاته وعدم معقولية دين آخَر، لا تكفي دليلاً لتعطيل المباحث ذاتِ الصلّة بالعلاقة بين العقل والوحي، ونعتِها بأنّها بحوثٌ مستورَدة مختصّة بالمسيحية، ومن ثمّ غلق باب العِظة والتعلّم واكتساب الدروس مما مرّ، على الإلٰهيّات المسيحية والجنوح إلى الكسل وحبّ العافية.

إنّ مشكلة الإلٰهيّات المسيحية، وبخاصة في القرون الوسطى، لم تكن كامنة في عدم عقلانيّتها، بل تمتدّ جذورُ هذه المشكلة إلى طبيعة الرؤية المنتخَبة في تلك القرون حيال العقل والعقلانيّة.

الحقيقة أنّه لا يمكن، على الإطلاق، نعتُ القرون الوسطى بأنّها كانت تمثّل عصراً غير عقلانيّ. والأرجح أنّ من يتبنّى هذا الرأيَ ربما عدّ متألّهين (Theologians)، من أمثال ترتوليانوس (حدود 150 ـ 230م)، وتاتيانوس والقديس برنار (1090 ـ 1153م) وأضرابهم، وحدَهم ممثّلي المشهد الفكريّ للقرون الوسطى، والحال أنّ هؤلاء المتألّهين ليسوا سوى ممثلي نحلة فكرية واحدة في تلك القرون؛ نحلة فكرية أطلق عليها إتين جيلسون «أسرة ترتوليانوس»، وكتب عنها: «تتألّف (هذه الأسرة أو

---

(1) **في أفق الوجدان**، ص269.

المجموعة) من متألّهين اعتقدوا أنّ الإنسانَ زُوّد بالوحي، لكي يكون هذا الأخيرُ بديلاً عن جميع المعارف، سواء العلوم التجريبية أم الأخلاق أم ما بعد الطبيعة . . . فما دام الله قد تحدّث إلى الإنسان (عبر الوحي) فلا حاجة للتفكّر، وإنما ينبغي لكل إنسان أن يبذل وسعَه لبلوغ السعادة ونيل الفلاح ويجعل ذلك غايةَ همّه. وما لمعرفته أهميّة في نيل الفلاح وبلوغ السعادة موجودة في الكتاب المقدّس . . . وحينئذ لن تكون ثمة حاجة لشيء آخر حتّى الفلسفة»[1].

الواقع أنّ «أسرة أو مجموعة ترتوليانوس» لا تعكس أبداً مكوّناتِ المشهد الفكريّ للقرون الوسطى بأكمله، والتاريخ يشهد بوجود متألّهين لهم انتماءاتٌ إلى نحل واتجاهات فكرية أخرى، حيث لم يُصدرْ أيّ واحد من هؤلاء مطلَقاً حكماً بتعطيل العقلانيّة، بل هذه آثارهم تومئ إلى جهود جليلة بذلوها في سبيل إرساء الوفاق بين العقل والإيمان. ثم وبغضّ النظر عن الحكم على طبيعة آراء هؤلاء المفكّرين، وما تتّصف به من صحة أو سقم ومن خطأ أو صواب، فإنّ صرفَ الجهود التي بذلوها في إيقاع المصالحة بين الإلٰهيّات الوحيانية (Reveler Theology) والإلٰهيّات الطبيعيّة تشير، هي نفسها، إلى أنّه ليس بالمقدور نعتُ القرون الوسطى بأنّها عصور غير عقلانيّة بأيّ وجه.

لقد كان القدّيس «أغوسطين» والقدّيس «آنسلم» والقدّيس «آلويناس» عقلانيّين جميعهم، وإن اختلفوا في ما بينهم بمدى هذه العقلانيّة ودرجاتها، حتّى أنّ رأيَ أغوسطين الذي تبنّاه «آنسلم» بعد قرون متمثّلاً بما ذهب إليه، من أنّه ينبغي للإيمان أن يكون الأساسُ في مبدأ العقل وليس العكس، قد كان هو الآخر تعبيراً عن منهج عقلانيّ لم يخطر بذهن أيّ فيلسوف يوناني، وإن بدا في الظاهر غير عقلانيّ[2].

---

(1) **العقل والوحي في القرون الوسطى**، ص2و3.

(2) المصدر نفسه، ص9.

علاوة على ذلك كانت هناك مجموعة من المفكّرين الذين صنّفهم «جيلسون» تابعين لـ «الرشديين اللاتينيين»[1]، وهؤلاء كانوا في الحقيقة عقلانيّين متطرّفين، انتهت تعاليمُهم وأفكارهم في نهاية المَطاف، إلى ضرب من اللادينية أو العلمانية.

إنّ آراءَ هؤلاء المفكرين، إضافةً إلى الترحيب الذي حظيَت به أقوال «روجر بيكون» عن الرياضيات في النصف الثاني من القرن الثالث عشر، وكذلك النزعةُ التجريبية الآكويناسية، تحوَّلَت جميعُها إلى قاعدة هيّأت لانبثاق عقلانيّة القرون الجديدة: «يتلخّص جوهر التجريبية الآكويناسية في ما ذهبت إليه من أنّ المعرفةَ مرتبطةٌ على الدوام بالتجربة الحسيّة. فحتّى المعرفة بالحقائق البديهية التي يؤمن آكويناس بوجودها، وكذلك المعرفة بالماهية الذاتية للأشياء، ترتبطان في التحليل النهائي بالتجربة الحسيّة، من هنا ينبغي لكلّ أفكارنا أن تستند إلى التجربة وتقوم عليها. من هذه الزاوية يمكن عدّ آكويناس مؤسّسَ التجريبية . . . بيدَ أنّه وعلى عكس جون لوك لم يسعَ إلى بيان هذه النظرية وإيضاحها بالتفصيل»[2].

لا يمتُّ تاريخُ الفكر إلى منطق القطيعة مطلقاً، ولا وجود للقطيعة في مسار هذا التاريخ أبداً، ومن ثمّ ليس هناك حدود واضحة بالكامل، تفصُل بين حقبة فكرية والحُقب التي سبقَتها والتي تليها. فمهما بدأ فكر القرون الجديدة ثورياً، فهو ليس فكراً جديداً بالكامل، بل له جذوره التي تمتدّ إلى القرون الوسطى وتصلُه بها.

مهما يكن من أمر لم تكن القرون الوسطى ـ كما هو مشهور ـ تفتقر إلى العقلانيّة بشكل مطلَق، وهذا الأمر يرتبطُ بوجود رؤية خاصة

---

(1) المصدر نفسه، ص38.

(2) دافيد و. هاملين، **تاريخ معرفت شناسي** (تأريخ المعرفة) ترجمة شابور اعتماد، معهد العلوم الإنسانية والعلوم الثقافية، ص29.

إلى العقل والعقلانيّة كانت هي السائدة، ولا ريبَ في أنّ نقدَ تلك الرؤية ينطوي على عِظاتٍ ودروس كبيرة.

لننظرْ، مرة أخرى، إلى النظام الأساسيّ الصادر عن المجلس الفاتيكانيّ الأول، هذا النظام الذي ذهب إلى، أنّه يمكن معرفة الخالق على نحوٍ قطعيّ بنور العقل الطبيعيّ للإنسان وعبر المخلوقات نفسها. فهذه الدعوى تومئ إلى واحدة من المصادرات أو المسبقات الأساسيّة التي تنتظم الفعل الفكريّ في القرون الوسطى، متمثّلة بالإيمان الجزميّ بكفاءة العقل وفاعليته في مجال معرفة العالم. الحقيقة أنّ خيوطَ هذا الإيمان الراسخ بقدرة العقل يمكن العثورُ عليها في الإيمان بأصالة الواقع (Realism). وبالرغم من أنّه يمكن وضعُ اليد، في مراحلَ من الحياة الفكرية للقرون الوسطى (المراحل الأولى في الغالب)، على مفكّرين من أمثال القدّيس أغوسطين جنَحوا صوب المثالية الأفلاطونية، بيدَ أنّ «فكرَ القرون الوسطى كان يؤمن في المجموع بأصالة الواقع، وذلك بالمعنى الذي يفيد أنّ للعالم وجوداً واقعياً ومستقلاً عن ذهن الإنسان، يقع على الصورة نفسها التي يتمّ بها إدراكُه أو تجربتُه، وإنّ العقل قادرٌ بفعاليته وإمكاناته على إدراك ماهية العالم . . . لقد اكتسبت مسألة «إمكان العلم بالعالم الخارجي» حدّاً من الذيوع في الفلسفة الجديدة التي ابتدأت منذ ديكارت فما بعد، بحيث أضحت من المسلّمات التي لا يطالها الشك أو النقاش»[1].

ثم ومن خلال العلاقة الوثيقة التي راحت تربط الفلسفةَ في القرون الوسطى مع «الإلٰهيّات أصبح الغرضُ الأساسيّ لتلك المرحلة هو القول بإمكان معرفة الله على نحو من الأنحاء، وبذلك غاب التشكيك في

(1) إيان باربور، علم ودين (العلم والدين)، ترجمة بهاء الدين خرمشاهي، مؤسسة النشر الجامعيّ، ص22.

إمكان المعرفة من خلال التوسّل بذلك النظام الفلسفيّ، الذي كان يُظنُّ أنّه قادر على توضيح هذا الضرب من المعرفة على أحسن وجه. فإذا ما تمّ عرض برهانٍ ما، فقد كان يتناول على الأغلب مسبقاتِ المعرفة ومصادرَها أكثر من إمكانها»[1].

لقد كان مفكّرو القرون الوسطى يرَون أنفسَهم ملزَمين بعدم الشكّ بالقيمة العقلية للمحسوسات. يقول «آكويناس»: «إنّ الحقيقةَ مندرجةٌ في الحسّ على النحو الذي يمكن القولُ: إنّها بمنزلة النتيجة المنبثقة عن الحسّ. على هذا يمكن أن نقولَ: «إنّ إحساسَنا بالأشياء يتعلّق بها كما هي»[2]، أكثر من ذلك، آمن بعضُ المفكّرين بضرب من الارتباط الضروري بين مذهب أصالة الواقع والدين المسيحي، ومن ثمّ ذهب هؤلاء إلى عدم اتّساق المثالية الأفلاطونية مع الدين المسيحي، وذلك بالمعنى الذي تكون فيه المثاليةُ الأفلاطونية منبثقةً من مقولة «هراكليتوس» النازعة إلى سَيلان ذات الأشياء، ومبدأ أفلاطون بعدم تعلّق المعرفة بالأمور غير الثابتة وأنّها في حال سيلان[3]، مرّد ذلك: «إنّنا لو نظرنا إلى العالَم بوصفه مجموعةً من ظواهر الأمور التي هي في حالة حركة وانبعاث دائمَيْن، بحيث لا نستطيع أن نحكمَ بدوامه وثباتِه بأي نحو من الأنحاء، فسنفقد حينئذ اطمئنانَنا بقوة الوسيلة التي تجرّنا إلى الله ومتانتها. فلو لم يكن صنعُ الخليفة معقُولاً، فلا نستطيع أن نعرفَ شيئاً عن صانعها مطلقاً... ولمّا كانت الأشياء الموجودة ليست موجودة على نحو ناقص في خط الصيرورة الوجودية، فسيتّضح إذن أنّ الله وجودٌ مطلق»[4].

---

(1) **تاريخ المعرفة**، ص26.

(2) إتين جيلسون، **روح فلسفة در قرون وسطى** (روح الفلسفة في القرون الوسطى)، ترجمة ع. داوودي، مؤسسة دراسات والبحوث الثقافية، ص384.

(3) انظر رأي إتين جيلسون في كتاب: **روح الفلسفة في القرون الوسطى**، ص388.

(4) المصدر نفسه، ص388.

لقد ذهب «إتين جيلسون» إلى ما هو أبعدُ من ذلك، حين سجّل: «لقد استمدّ مذهب أصالة الواقع بالصيغة التي كان عليها في القرون الوسطى، دواعَيه من الدين المسيحي واكتسب رصيده منه، وما دام دينُ المسيح نافذاً في فكر فلسفيّ، فإنّ فلسفةَ هذا الدين ستستلزم الإيمانَ بأصالة الواقع باستمرار»[1].

في سياق عملية الاختيار اللاشعوريّ التي مارسها فكرُ القرون الوسطى حيال فلاسفة اليونانيين، من أجل أن يرسيَ إلٰهيّاتِه العقليةَ على قواعد آراءِ أولئك الفلاسفة؛ لم يعبأ هذا الفكر بالسوفسطائيين، و لجأ إلى التجاهل الكامل لهم وعدم العناية بهم. لكنّ هؤلاء السوفسطائيين الذين قال عنهم ويل ديورانت: إنّ حقّهم لم يوفَّ على نحو لائق ولم ينالوا الاهتمامَ الجدير بهم»[2]، كانت لهم رغم تشكيكاتهم المتطرّفة آراء إيجابية جداً، بحيث كان يمكن للاهتمام بهذه الآراء أن ينقذَ فلسفةَ القرون الوسطى المؤسّسة على أصالة الواقع من الجزمية، ويحرّرها من طابعها المُطبق هذا. لقد عمد تأريخُ الفكر إلى دفع الشكّاكين إلى زاوية النسيان على الدوام، من دون أن يأخذَ بعين الاعتبار دورَهم الإيجابيّ الفاعل، كما لم يتوفر على ذكر «مونتي» كما ينبغي، مع أنّ «فلسفة ديكارت ما كانت سوى جواب مباشر لتشكيكيّته، وما راحت تثيره من تحدّ على هذا الصعيد»[3].

لا يختلف الأمر في شأن «هيوم» أيضاً، فلولا مقولة «كانْت»

---

(1) المصدر نفسه، ص389.

(2) ويل ديورانت، **لذات فلسفة** (لذّات الفلسفة)، ترجمة عباس زريات، منشورات الثورة الإسلامية، ص22.

(3) أتين جيلسون، **نقد تفكر فلسفي غرب** (نقد الفكر الفلسفي الغربي)، ترجمة أحمد أحمدي، منشورات الحكمة، ص124.

المشهورة التي أيقظَت «هيوم» من جزميته[1]، لم يكن الأخير ليُعرف، الآن، بأكثَر من كونه مؤرّخاً لتاريخ بريطانيا وتاريخ الأديان، وليس فيلسوفاً من الطراز الأول كما هو معروف عنه.

مهما يكن الحال، فإنّ القرونَ الوسطى لم تُبدِ ميلاً صوب تشكيك السوفسطائيين لجهة «إمكان العلم بالعالم الخارجي»، وباتجاه النزعة المثالية الأفلاطونية أيضاً، ولم تعبا بهما، بل ظلّت قواعدُها الفكرية راسخةً على مبدأ الاعتقاد بأصالة الواقع والإيمان المطلق بقدرة العقل الخلّاقة في مضمار المعرفة.

بفعل مبدأ أصالة الواقع، وبسبب الإيمان القطعيّ بقدرة العقل وبباعث التعامل مع «إمكان العلم بالعالم الخارجي»، بوصف ذلك المسلّماتِ الثابتة، يمكن القول: إنّ الإلٰهيّات التي آمنت بها القرونُ الوسطى هي «إلٰهيّاتُ الحدّ الأقصى»، والمرادُ من «الحد الأقصى» في مصطلح «إلٰهيّات الحدّ الأقصى» هو المعنيان الآتيان:

الأول: إنّ هذه الإلٰهيّاتِ ترتكز إلى رؤية في العقلانيّة، بحيث يمكن أن يُطلَق عليها «عقلانيّة الحد الأقصى».

الثاني: بسعي هذه الإلٰهيّات لإثبات صدق مُدّعياتها بنحو الحد الأقصى.

يُلحظ أنّ منهجَ «تعاطي الحدّ الأقصى من العقلانيّة يستندُ إلى عدد من المصادرات أو المسبقات الفرضية المهمّة، وهي:

1 ـ يمكنُ الوصولُ في مجال المعرفة إلى مقولات تركيبية قطعية

---

(1) **I Kent prolegomena to any future metaphysics.** Tr. P.G. Lucas, (Manchester, IQ 35), P.17.

الصدق، تكون موضعاً لتصديق الجميع، بمعنى أنّ هناك مقولاتٍ تحكي عن العالم الخارجيّ، وتُضاف إلى علمنا بالعالم الخارجي، وفي الوقت نفسه يعدّ صدقها قطعياً.

2 ـ إنّ قواعدَ الاستنتاج بديهية الصدق (فهي مثلاً تحليلية وصدقها ناشئ من تعريفها).

3 ـ تأسيساً على ما مرّ، يمكن إثباتُ صدقِ عدد من القضايا التركيبية على نحو قطعيّ، بالاستناد إلى مقدمات تركيبية قطعية الصدق وبالاستمداد من قواعد الاستنتاج، بمعنى أنّه يمكن استنتاجُ تلك القضايا من مقدمات «صادقة» و«على نحو معتبر».

4 ـ الإثباتُ في عقلانيّة الحد الأقصى، هو بمعنى رفع الجهل أو رفع عدم اليقين إزاءَ صدق اعتقاد خاصّ، ببيان آخرَ: إنّ إثباتَ اعتقاد (P) هو بمعنى أنّ صدق (P) يتّضح من خلال مسار خاصّ على النحو الذي لا يبقى فيه أيُّ مجال لشكّ معقول إزاء الاعتقاد.

إذن معنى الإثبات، في مضمار عقلانيّة الحد الأقصى، هو إقامة البرهان، وليس مجرّدَ كونه ضرباً من الاعتقاد، وذلك على النحو الذي يقتنع فيه جميعُ العقلاء بهذا البرهان في الأزمنة كافّة ويُذعنون إلى صدقه.

هذا التعاطي الخاص مع الإثبات هو الذي نطلق عليه: «إثباتَ الحدّ الأقصى». وفي نطاق عقلانيّة الحد الأقصى يصيرُ التعاطي مع إثبات الحد الأقصى ممكناً[1]. كما تنظر «عقلانيّة الحد الأقصى إلى «عقل» الإنسان بوصفه قوةً محايدة إزاء الرؤى الكونية المتعارضة، ومن

---

(1) أحمد نراقي، رسالة دين شناخت (رسالة معرفة الدين)، منشورات طرح نور، ص117 ـ 118.

ثمّ يمكن عبرَ استمداد ذلك العقل، إثباتُ أمرٍ ما للجميع من دون المسبقات التي ترمي بظلالها، وبعيداً عن الرؤى الكونية التي يرتضيها الأشخاص»[1].

من الواضح أنّ عقلانيّة الحد الأقصى تتناسب بشكل تامّ مع مبدأ أصالة الواقع، وتتوافق توافقاً كاملاً مع مبدأ الإيمان بقدرة العقل القطعية، ونبذ التشكيك في «إمكان العلم بالعالم الخارج»؛ وهذه عناصر مستترة بأجمعها في إلٰهيّات القرون الوسطى.

ثم إنّ «شريعة العقل» (Rational Religion) تلك التي التفّ حولها أهلُ الذوق (Virtuosi) في القرن السابع عشر، وأطلّت برأسها في نهاية المطاف من خلال القرن الثامن عشر من بين ثنايا التنوير، وفي خضمّ العلمانية واللادينية[2]، ما كانت في الواقع إلاّ استمراراً لعقيدة القرون الوسطى بمبدأ أصالة الواقع، وما شهدته تلك القرون من التزام بوضع عقلانيّة الحدّ الأقصى. إنّ الإيمانَ بأنّ الطبيعة قابلةٌ للفهم (Intelligiblity) التي يُعبَّر عنها بمركّب عقلانيّة العلم (Rational Competent) والإيمان بإمكان العلم، ما هما أيضاً إلاّ ميراثان وصلا على عصر التنوير من القرون الوسطى[3].

من جهة أخرى، يلحظ أنّه وبرغم وجود اختلاف بين القرون الوسطى وعصر العقل (Age Of Reason) في إعطاء الأولوية للعقل أو الوحي، وأيضاً برغم وجود الاختلاف في آليات كلّ واحد منهما لإثبات مدّعياته الدينية ـ المنهجية القائمة على أساس الاستدلال بالنسبة للقرون

---

(1) مايكل بترسون وآخرون، **عقل واعتقاد ديني** (العقل والمعتقد الديني)، ترجمة أحمد نراقي وابراهيم سلطاني، منشورات طرح نور، ص77.

(2) بشأن «أهل الذوق» انظر كتاب: **العلم والدين**، ص45.

(3) المصدر نفسه، ص55 و 56.

الوسطى، والمنهجية التي تستند إلى التجربة بالنسبة إلى عصر العقل[1] ـ إلاّ أنّه لا وجودَ لاختلاف ماهويّ بينهما في طبيعة الرؤية إلى العقل والعقلانيّة. لا ريب في أنّ أولئك الذين بحثوا عن جذور العلم الجديد في الفرضية المسبقة (Presupposition) التي تفيد أنّ الطبيعة قابلة للفهم، وفي رؤية الحد الأقصى التي حملَتها القرونُ الوسطى إلى العقل والعقلانيّة؛ كانوا قد تفطّنوا إلى هذه اللمحة الدقيقة على نحو جيد.

لقد كانت هيمنةُ هذه الرؤية على العلم وفلسفة العلم أكثرَ رسوخاً بكثير من هيمنتها على الفلسفة. فالنزعةُ الوضعية ازدهرَت في أحضان العلم حتى في العقود الأولى للقرن العشرين؛ وهذه الوضعية لم تكن على استعداد لكي تستبدل أصلَ قابلية التأثير بأصل قابلية التحقيق، إلاّ بعد إدراك الخلل العميق الذي ألحقَته عقلانيّةُ الحد الأقصى؛ لتسجّل بذلك خطوة صغيرة على طريق الوصول إلى عقلانيّة الحد الأدنى (العقلانيّة النقدية).

لنتأملْ مجدّداً في مفهوم ذلك العقل الذي تحدّث عنه النظام الأساسيّ للمجلس الفاتيكاني الأول، ودافع عن قدرته في إحراز المعرفة القطعية. في الواقع تضع اللائحةُ الذي أصدرها البابا لويس الثالث عشر، بعد تسع سنوات من انتشار النظام الأساسيّ، في متناول اليد، مفتاحَ حلّ

(1) «المناهج السائدة حيال معرفة الدين ـ أي معرفة البُعد العقيدي في الدين ـ هي أربعة: المنهج الاستدلاليّ، والتهذيبيّ، والنقلي وأخيراً التجريبي. يقوم المنهج الاستدلالي على فرضية تفيد: أنّ الحقائقَ الدينية مجهولة تلقائياً، وهي بحاجة إلى الاستدلال بنمطه الأرسطي الخاص وفي إطار المنطق والفلسفة الأرسطيّين . . . أمّا في المنهج التجريبي فيتم التركيز على أنّ مسائل الإلٰهيّات ينبغي أن تُدرس عن طريق دراسة الطبيعة، ويصار إلى حسمها عبر توظيف المنهج المألوف في العلوم التجريبية». مقالة: سلّم السماء، أبو القاسم فنايي، مجلّة نقد ونظر، المزدوج 17 ـ 18، على هذا يمكن عدّ إلٰهيّات القرون الوسطى متطابقةً مع المنهج الاستدلاليّ، في حين تعدّ إلٰهيّات أهل الذوق وعصر التنوير متطابقة مع المنهج التجريبي.

اللغز، ويوضّح أيّ عقل هو ذلك العقل الذي كانت الكنيسة تحمل رايتَه، لقد مجّدت تلك اللائحةُ العقائدية التوماسية (التي تنتسب إلى توماس آكويناس) وامتدحَتها، وحثّت الفلاسفةَ الكاثوليك على الاستلهام منها في فلسفتهم. أكثر من ذلك، نجد أنّه حتى في قلب القرن العشرين يلجأ البابا بولس السادس إلى طرح ادّعاء أكبر، حين يبادر في مراسمَ خاصة أقيمت بمناسبة إصدار طبعة جديدة من كتاب إلٰهيّات آكويناس، إلى القول: «إنّ تعاليم آكويناس هي خزينةٌ لا تتعلّق بمجموعة الدومينيك وحدها، بل هي ترتبط بالكنيسة برمّتها، بل بالعالم أجمع. كما أنّ قيمةَ هذه الخزينة لا تختصّ بالقرون الوسطى وحدها، بل لها قيمتها أيضاً على مدار جميع العصور بما في ذلك عصرنا الحاضر»[1].

لقد «عُدّ توماس آكويناس (1225 أو 1226 ـ 1274م) أكبرَ فيلسوف مدرسيّ، ففي كل مدرسة كاثوليكية تُدخلِ الفلسفةُ جزءاً من منهجها كان يصار إلى تدريس حكمتها بوصفها الحكمةَ الصحيحة . . . يعد توماس، إلى جوار ابن رشد، أحد شارحَيْن كبيرَيْن لأرسطو، دأب توماس على متابعة أرسطو واقتفاء خطاه عن قرب في غالب الجهات، حتى صار أرسطو في أوساط الكاثوليك بمنزلة أحد الآباء الدينيين»[2].

هكذا يتضح أنّ الكنيسة المسيحية بعد الحقبة التي شهدت فيها إقبالاً، من قِبل آبائها (من أمثال القدّيس أغوسطين) على فلسفة الرواقيين وفلسفة أفلوطين، ومن خلاله على فلسفة أفلاطون عبر القرون الأولى من تأسيسها، عادت لتذعنَ إلى الزعامة الفكرية الأرسطية لتقترن قيمتُها ومكانتها بقيمة فلسفة أرسطو ومكانته. ومع أنّ اختيارَ فلسفة أرسطو من بين بقية فلاسفة اليونان كان اختياراً لا شعورياً، إلاّ أنّه لم يتمّ بباعث المصادفة، فالكنيسة لم تكن مؤسسةً دينية وحسب، بل كانت مؤسسةً

---

(1) **الفلسفة والإيمان المسيحي**، ص25.

(2) برتراند راسل، **تاريخ الفلسفة الغربية**، ص631.

اجتماعية ترى من وظائفها تشييدَ نظام فكريّ منسجم بالكامل؛ يتحول إلى أساس ينهض عليه نظام اجتماعي منسجم وعالمي. من الطبيعيّ لمؤسسة كهذه أن تجعلَ الفلسفة الأفلاطونية خياراً لها على المدى الطويل لتأسيس إلٰهيّاتها، لأنّ «القول بأصالة المعاني المعقولة وتنزيه هذه المعاني والإيمان بتعاليمها، على ما كان يذهب إليه أفلاطون، يتناسب تماماً ومذهبَ أهل الشك وشكّهم في اعتبار عالم الأجسام»[1]، ومن ثمّ، من أين يمكن لمؤسسة كالكنيسة تحمل رايةَ تأسيس نظام اجتماعي عالمي في عالم الأجسام هذا؛ أن تذعنَ إلى منطق الشك وترضى بالتشكيك المعرفي بعالم الأجسام؟

إذا ما كان الأصلُ أن يُصار إلى إرساء نظام اجتماعي على قواعد الفلسفة الأفلاطونية، فإنّ الحصيلة لن تزيد على المكوّنات التي صوّرها أفلاطونُ بنفسه في «الجمهورية» (جمهورية أفلاطون)، وحينئذ من ذا الذي لا يعرف أنّ مثل هذا النظام على فرض تكوّنه وقيامه ـ رغم استحالة ذلك ـ لا يؤول إلى الانهيار والزوال.

إنّ تعبيرَ سقراط عن المعرفة كان يتّسم بقدر كبير من الحذر والاحتياط، ومن ثمّ فقد كان يركّز على «عدم المعرفة» أكثرَ من تركيزه على «المعرفة»[2]. وبذلك كلّه بقيت القرون الوسطى ومكثت العقلانيّة الأرسطوية.

ما كان يقصده عصرُ التنوير من العقلانيّة أيضاً هو عقلانيّة الحد الأقصى، وعقلانيّة القرون الوسطى. لقد استمد هذا العصر إيمانه بالرياضيات من أفلاطون[3]، بيدَ أنّه لم يطقِ المثالية الأفلاطونية. وفي

---

(1) روح الفلسفة في القرون الوسطى، ص385.

(2) انظر، في هذا الشأن مقال: كارل بوبر، درباره دانستن وندانستن (حول التعلّم وعدم التعلّم)، ترجمة رحمان افشاري، مجلّة كيان، العدد27.

(3) المصدر نفسه.

تنبيه للظواهر وضع جانباً الالتزامَ الأرسطي بالعلّة الفانية والعلة الصورية، بيدَ أنّه لم يغيّر من التعاطي الأرسطيّ مع العلّة، وبقي أرسطياً باللحاظ المعرفي على أعمق مستوى، فلا هو الذي شكّ في قدرة العقل على إنجاز فعل المعرفة القطعية وإمكان العلم بالعالم الخارجي، ولا هو الذي تخلّى عن مبدأ أصالة الواقع، ونفض يدَه عن الصيغة الأرسطية لمبدأ العلية. أما التشكيك الديكارتيّ الذي اكتسب صبغةً مثالية بالكامل تنزع إلى التركيز على البعد الذهني بدلاً من البُعد العيني[1]، فلم يستطع أن يترك تأثيراً يُذكر على معطيات عصر التنوير ونظرته إلى العقل والعقلانيّة، أولاً بسبب الجواب السريع الذي بادر إليه ديكارت نفسُه في الرد على تشكيكه[2]، وثانياً بباعثِ أنّ أحداً في عصر ديكارت نفسه، لم يدرك المدلولَ الحقيقيّ لذلك الشك والمرادَ منه على وجه اليقين.

نحن الآن مع تنامي النزعة المثالية وما شهدته من ازدهار في ذهن «كانت» القدير، وما راحت تتركه المثالية من تأثير حاسم وإيقاع راسخ على الفلاسفة الذين جاؤوا بعده؛ بتنا نعي أهميةَ الشك النقديّ عند ديكارت. العصر هو عصر العقل، ومع أنّ هذا العصرَ تأثر بديكارت في أبعاد وبنًى كثيرة[3]، إلاّ أنّه لم يدرك المغزى من تركيزه على الذهن بدلاً

---

(1) **مصير الأفكار**، ص 358 وما بعدها.

(2) ينظر: راسل، **تاريخ الفلسفة الغربية**، ص779.

(3) «عندما يثبت الله فإنّ بقية العملية تتقدّم بيسر وسهولة... إنّ القسم الترميميّ لنظرية المعرفة الديكارتيه يجلب أقلّ القليل من الأنظار بالمقارنة مع القسم التخريبي. في هذا القسم استخدم جميع ضروب الأحكام المدرسية، من قَبيل: «إنّ المعلول لا يمكن أن يتوفّر مطلقاً على كمال يزيد على كمال علّته»، انظر: راسل، **تاريخ الفلسفة الغربية**، ص782، بل إنّ بعضهم يعتقد أنّ ديكارت إنّما قام بإثبات وجود الله لكي يستطيع أن يعثر على طريق يسير للتخلص من الشكّ: «يبدو أنّ ديكارت اتّخذ الله وسيلة، لكي يثبت مطلباً آخر أكثر أهمية يتمثّل بقدرة عقل الإنسان، لكي يكون بمقدور العقل إنتاج العلم الكامل في مجال الطبيعة من خلال الاتكاء على إمكاناته». انظر: **درياي إيمان** (بحر الإيمان)، دان كيوبيت، ترجمة حسن كامشاد، منشورات طرح نور، ص69.

من العين، هذا التركيز الذي عدّه «جيلسون» من أعجبِ مناظر التاريخ[1]، ومن ثمّ لم ينفُذ إلى إلٰهيّاته ولم يتّسق طريقه إليها.

مهما يكن من أمر، أزعم أنّ إلٰهيّات القرون الوسطى وإلٰهيّات عصر العقل هما وجهان لسكة واحدة، بسبب ما يحملانه من التزام الحد الأقصى بالعقل والعقلانيّة، وبفعل رؤيتهما غير النقدية إلى هذين الاثنين. بظهور «عمانوئيل كانت» فقط استطاعت الرؤية النقدية للعقل أن تأخذ طريقَها إلى الفلسفة حقيقة، ومنها إلى الإلٰهيّات. وهذا ما صار باعثا لـ «إيان باربور» ليسجل ببصيرة، خاصة أن منهجَ المعرفة أو الدرس الدينيّ عند «كانت» هو بمثابة ردّ فعل، إزاء إفراطية عصر العقل في إطلاق مبدأ العقلانيّة وتعميمه على سائر مجالات الفكر وأنطقته بما في ذلك الإلٰهيّات.

لم تختلف الإلٰهيّاتُ الإسلامية عن إلٰهيّات القرون الوسطى، في التزامها بنظرة الحد الأقصى للعقل والعقلانيّة، «فالتعريف السائد للعقل ودائرته في الإلٰهيّات الإسلامية، والذي يفرض هيمنةً على عقول كثير من المفكرين حتّى عصرنا الحاضر، هو ما يفيد بأنّ العقل هو عبارة عن قوّة مدركة للمفاهيم الكلّية، وإنّ الدائرة التي يتحرك فيها والمجال المطلوب له، يتمثّلان في الاستدلال بالمعنى الأرسطيّ للكلمة وفي نطاق المقولات الانتزاعية.

(1) إنّ الجهاز التوحيديّ (الألوهي) الديكارتيّ برمّته، والنزعة الجذرية، واعتبارية القانون، وما اكتنف ذلك من خفض العلاقات الفيزيقية واختزالها في الحركات ذات الصلة بالخصيصة الزمانية ـ المكانية الصرفة؛ جميع هذه العناصر تكوّن مفهوماً بسيطاً للطبيعة، استطاع من خلاله أخيراً كلّ من غاليلو ونيوتن دفع العلم الجديد في مساره المعاصر اللامع... لقد استطاع هذا النظام الفكري (النظام الفكري الديكارتي) أن يغيّر حياة البشر خلال ثلاثمئة سنة، في مضمار الأفكار المألوفة، وعلى صعيد التكنولوجيا والسكون الاجتماعي، وفي المحصّلة الأخيرة على صعيد تطلعاته الوجاهية. انظر: **مصير الأفكار**، ص284 و 285.

هذه الرؤية للعقل ومجاله استندت إلى المصادرات الآتية التي عدّتها مسبقات ثابتةً إزاء العقل والقوة العاقلة:

1 ـ مجال القوّة العاقلة هو ممارسةُ الاستدلال على أساس البديهيات، وإنّ أيّ معرفة عقلية إمّا أن تكون بديهية، أو أن تثبت عن طريق الاستدلال، أو عبر الاستفادة من البديهيات (المقصود من الإثبات في الإلٰهيّات الإسلامية هو إثبات الحد الأقصى أيضاً).

2 ـ معنى التعقّل والتفكّر هو أن يتحرك العقلُ صوب معرفة المجهول عبر تركيب المقدّمات في إطار القياس، وبرعاية الشروط المنطقية التي أبانها أرسطو واستُكملَت على يد شارحيه وأتباعه، أما الاستقراء والتمثيل فلا قيمة لهما في هذا النسق إلاّ بالقدر الذي يعودان فيه إلى القياس.

على هذا، سيكون معنى التدبر في الدين والتفكر فيه هو ممارسة الاستدلال، بمعونة المفاهيم الكلية والانتزاعية في قالب القياس، وأنّ مقصود الدين من الحكمة أيضاً هو الحكمة البحثية والاستدلالية نفسها.

3 ـ معنى معقولية معتقد ماّ يتمثّل بإمكان إقامة البرهان عليه، وحق العقل في تصديق الحقيقة يكمن فقط في إمكان إثباتها بالاستدلال البرهاني.

على هذا، سيكون معنى معقولية المعتقدات الدينية هو الرصيد الاستدلالي الذي تتمتع به، وقابليتها للخضوع إلى مبدأ الاستدلال (الاستدلال على أساس المنطق الأرسطي).

4 ـ معنى الدفاع العقلانيّ عن عقيدةٍ ما هو توفير رصيد أو سند استدلالي لها. ومن ثم، فإنّ معنى الدفاع العقلانيّ عن الدين أيضاً هو إمكان تفسير تلك المعتقدات بمعونة الاستدلال الفلسفي،

وقدرتنا على الدفاع عنها استدلالياً بإزاء ما تواجهه من شبهات، (مرة أخرى الاستدلال على أساس المنطق الأرسطي)[1].

لقد تمثّلت النتيجة الطبيعيّة للرؤية التي تستند إلى نظرة الحد الأقصى للعقل والعقلانيّة، بولادة مفهوم باسم الخطوط الحُمر. فأولئك الذين يؤمنون بقدرة العقل على معرفة الطبيعة وما بعد الطبيعة معرفة قطعية ويقينية، ويرون أنّه من غير السائغ الانجرار إلى أدنى شك في هذا المجال، والذين لم يلتزموا بموقف نقديّ في مواجهة مبدأ «أصالة الواقع»، و«إمكان العلم بالعالم الخارج»؛ يرَون أنفسهم مضطرّين للمبادرة إلى وضع خطوط حمراءَ عند التعاطي مع أمور، تفضي بقوة إلى الحاجة إلى التبيين العقلانيّ وتتطلب بإلحاح تفسيراً عقلانيّاً.

وفي شأن إلٰهيّات القرون الوسطى، كانت إلٰهيّاتُ الوحي هي التي تحدّد الخطوط الحُمر تلك، أمّا إلٰهيّات عصر العقل فإنّ التجارب والقوانين العلمية هي التي تنهض بالمهمة. حينما كانت إلٰهيّاتُ القرون الوسطى تواجه تحدياً على مستوى التضاد بين العقل والوحي، فقد كانت تبادر إلى الحكم بتعطيل العقل وتطلب من المؤمنين المتديّنين الإذعان إلى المقولة أو التعليم أو المسألة التي صارت في مواجهة العقل، على رغم عدم معقوليّتها. والذي يحدّد ملاكَ غير المعقولية هذا أيضاً هو رؤية الحد الأقصى إلى العقلانيّة، وما دام معيارُ إثبات عقلانيّة حكم أو مسألة ما، هو معيار شديد وصعب (إثبات الحد الأقصى)، فقد راح فهرسُ التعاليم أو المسائل والمقولات والقضايا التي ترتبط بتلك الجهة من الخطوط الحُمر، يزداد تدريجياً.

لقد كان مركّب أصالة الواقع (عدم التشكيك في إمكان العلم بالعالم الخارجي) والعقلانيّة (إثبات الحد الأقصى)، يمثّل رؤيةً إيجابية

---

(1) **العلم والدين**، ص70 و 86.

إلى العقل الإنسانيّ تستبعد محدودياته، ومن هنا لم يأتِ إصرارُ متألّهي القرون الوسطى، وعلى نحوٍ أعمّ جهاز الكنيسة، في وضع الخطوط الحُمر إزاء نشاط العقل الإنسان وفعاليته معبّراً عن حَميّة أولئك وإيمانهم الديني، بل كان ناشئاً عن افتتانهم بالعقل الإنسان، ومن ثمّ ليس هناك فروقٌ تُذكر بين متألّهي عصر الإيمان ومُلحِدي عصر العقل.

من جهة أخرى، دأبَت إلٰهيّاتُ عصر العقل في موارد بروز التضادّ بين العقل والوحي، للنزوع إلى التأويل المكشوف لنص الوحي، وبالتالي، فإنّ ما تبقى من التعاليم والمقولات الدينية صار فاقداً لأي صبغة دينية. لقد أعطى هذا العصر لله صورة المعمار المستقيل[1] (Retired Architect)؛ حيث عدّ «الخير الإلهيّ هو ذلك الذي تمثّل في بدء إبداع الخليقة، وليس في الرحمة الإلهية المُدامة»[2]، كما أنّه «ترك المشيئة الخاصة وجنح إلى تأييد المشيئة العامة بشدة[3]»، وأيضاً: «عدّ اطّراد القانون وهدفيته دليلاً أساسيّاً على حكمة الله، وليس إشارة إلى نزعة التدخل الإعجازي»[4]، إلى آخر ما هناك.

أسّست القرونُ الوسطى خطوطاً حمراً بارزة جدّاً، ومفكرو هذه القرون صنّفوا الحقائقَ المُنزلة في مجموعتين: «تتألف المجموعة الأولى من عدد من الحقائق المُنزلة هي وإن كانت وحياً، إلاّ أنّ إدراكَها عن طريق العقل ممكنٌ أيضاً . . .

المجموعة الثانية من الحقائق المنزلة هي عبارة عن الأمور الإيمانية التي تم بيانها على نحو صحيح، بمعنى أنّها تمثّل كل ذلك الجزء من

---

(1) أبو القاسم فنايي، **سلّم السماء**، نقد ونظر، المزدوج ص17 و 18 ، ص357، 364 و365.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه، ص53.

الدين الذي هو فوق مراتب العقل الإنسانيّ، مثل التثليث (Trinity)، والتجسّد (Incarnation)، والاستخلاص (Redempition)، فلا وجود لأي ضرب من التفكّر الفلسفي يمكن أن يقيم دليلاً ضرورياً لصالح حقيقة من هذا النوع»[1]، و«بتعبير آكويناس: الوحي واجب، لأنّ أهمّ الحقائق الإلهية أو الإلٰهيّات ليست بمتناول العقل. فوجود الله يمكن البرهنة عليه بالعقل والمنطق، أمّا التثليث والتجسّد فلا»[2].

في مثل هذه الموارد تطالب الكنيسة الناسَ بالإيمان بهذه التعاليم الدينية من دون أن يلمسوا فيها المعقولية. ومع مرور الوقت، راحت ظلال الشك الجدّي ترمي بنفسها حتّى على معقولية تعاليمَ ومسائل، كان يخيّل للكنيسة أنّها قادرة على إثباتها بالدلائل العقلانيّة، فـ «حتى بين فلاسفةٍ ومتكلمين كبار من متأخّري القرون الوسطى، برزَت ميولٌ متزايدة لا تتعاطى بالإيمان والتسليم مع تلك الأمور الإيمانية التي ذكرها توماس آكويناس وعدّها صحيحة وحسب، بل بادَرت لتنسب إلى الإيمان أيضاً (وليس إلى العقل) حتّى تلك المسائلَ التي كان يعدّها مقدماتٍ عقلية للأمور الإيمانية. وبهذا راح يتضاءل تدريجياً فهرسُ الحقائق المنزلة التي يمكن إثباتها بالدلائل العقلانيّة، ويقلّ شيئاً فشيئاً إلى أن وصل إلى حدّ الصفر»[3].

وعلى الأساس نفسه راح حجم الخطوط الحمر التي تضعها الكنيسة يزداد تدريجياً بالنسبة نفسها ويكثر شيئاً فشيئاً: «منذ سنّي آخر القرن الثالث عشر زاد دانس اسكاتس (Duns Scouts) في فهرس الحقائق المنزلة، التي ينبغي للإنسان المسيحيّ أن يؤمن بها من دون أن يستطيع إثباتها. وفي خاتمة رسالته عن المبدأ الأول (The First Principle on)

---

(1) المصدر نفسه، ص50.

(2) **العقل والوحي في القرون الوسطى**، ص60.

(3) **العلم والدين**، ص23 و 24.

ذكر صراحة أن قدرة الله المطلقة (All-Powerfulness) ، سعته الوجودية، وحضوره الشامل المحيط (Omnipresence)، وعنايته (Providence)، ورحمانيته (Miser cord) بجميع الموجودات، وبخاصّة الإنسان، هي من المعتقدات التي لا يمكن إثباتُها بالبرهان العقلي[1].

بهذا الشكل عانَت إلٰهيّاتُ القرون الوسطى من تناقض كامل، فهي من جهة لا تؤمن بأدنى شكّ بصلاحيّة العقل وقدرته على المعرفة القطعية واليقينية، ومن جهة أخرى راحت تُصدر حكمَها بعجز هذا العقل نفسه، في مواجهة مجموعة من التعاليم والمسائل والمقولات. لقد كان المؤمنون مضطرّين، في مثل هذه الموارد، للإغضاء عن عقل ألفَوا حركته في مجالات مجهولة وبعيدة مثل معرفة الله، ومجبَرين على الإذعان إلى تعطيله. إنّ رؤية محصّنة ضدّ أي نقد للعقل، مشبّعة بقدرته بحيث ترى أيّ مجال لحصر فعاليته وحدّها بحدود خاصة، تضع فجأة أسواراً كثيرة حول العقل لمحاصرته. هذه الأسوار حملَت بأجمعها على العقل من خارجه، بحيث لم يكن ثمّة مفهوم لنقد العقل من الداخل؛ أي لنقد العقل بالعقل.

المنعطف الكانتيّ

يمكن تقسيمُ تاريخ الفلسفة بلحاظ «عمانوئيل كانت» إلى قسمين[2]، لقد عمد «كانت» إلى وضع مذهب أصالة المعنى (المثالية)، بطريقة أهل النقد بدلاً من مذهب أصالة الواقع بسيرة أصحاب الجزم[3]. كان «كانت» نفسه يعبّر عن فلسفته بأنّها انقلاب كوبرنيكيّ، ويقول: «ما نريد أن نفعله هو ما قام به كوبرنيك نفسه لتوضيح الحركات السماوية.

---

(1) **العقل والوحي في القرون الوسطى**، ص61.

(2) المصدرنفسه، ص61 و 62.

(3) د. مير عبد الحسين نقيب زاده، **فلسفة كانت** (فلسفة كانْت) منشورات آكاه، ص139.

فعندما لاحظ نيك أنّه لا يمكن إحراز تقدّم، بالاستناد إلى الفرضية التي تفيد بأنّ الأجرام السماوية تتحرّك من حول الناظر، بادرَ إلى قلب المسار وسعى إلى اختبار فرضية معاكسة، مؤدّاها أنّ الذي يتحرّك هو الناظر إلى الأجرام السماوية وأنّ النجوم ساكنة»[1].

على هذا الأساس، «يقرّر كانت أن يضع الإنسانَ الذي يمارس فعلَ المعرفة ثابتاً في المركز، ويُخضع إلى البحث الأطرَ الحرّة من التجربة؛ أي ما يصدر عن الإنسان نفسه في موضوع المعرفة»[2].

انصبّ المسعى الكانتيّ على المسألة التي تفيد: «ينبغي، وقبل كل شيء، أن نمارس درساً نقدياً يطال قدرةَ العقل نفسه وقواه. وهذا ما غفل عنه أصحابُ النزعة الجزمية ما بعد الطبيعيّة، بحيث انتهت الجزمية إلى ما يفيد بأنّ التقدّمَ في العلم يمكن فقط بالاستناد إلى المفاهيم الفلسفية المحضة، وبواسطة توظيف الأصول التي أَلِفَ العقلُ الإفادةَ منها من قبلُ»[3]، يقول كانت: «من دون دراسة طبيعة الحق الذي أملى على العقل الإفادةَ منها؛ لا يمكن اللجوء إلى الاستفادة من هذه المبادئ والأصول، على هذا، تعدّ الجزمية مساراً لممارسة جزمية يمارسها العقل المحض من دون نقد مسبق لقواه»[4]. وبذلك: «ليست المحكمة التي ينبغي أن تخضع لها (منهجيات العقل الجزمي) لِمَا بعدَ الطبيعة، أكثر من الدراسة النقدية للعقل المحض نفسه»[5].

لقد أكّد «كانت» نفسه، في ديباجةٍ كتبَها لكتاب «مقدّمة على أي ميتافيزيقيا مستقبلية»، أنّ تحقّق أية معرفة ميتافيزيقية إنّما يتم في إطار

---

(1) **روح الفلسفة في القرون الوسطى**، ص390.

(2) د. مير عبد الحسين نقيب زاده، **فلسفة كانت**، ص156.

(3) المصدر نفسه، ص156.

(4) كانت، **فردريك كابلتسون**، ترجمة منوجهر بزركمهر، مؤسسة النشر الجامعي، ص45.

(5) المصدر نفسه، ص45.

الشروط التي ذكرها في منهجه النقدي. وما يبدو الآن، بعد مرور قرابةِ القرنين على ولادة الفلسفة النقدية، هو تحقّق الرؤية التي توقّعها هذا الفيلسوف الألمانيُّ اللامع، على نحو مذهل مثير للدهشة[1]، فمنذ «ذلك الزمان حتى يومنا هذا ظلّت الفلسفةُ النقدية الحاكمة غارقةً في الفكر والنظر»[2]. بهذا يكون «كانت» قد دخل معركة مزدوجة مع المسلّمتَيْن، أو الثابتَيْن المسبقَيْن الأساسَيَّيْن اللّذين قامت عليهما عقلانيّةُ القرون الوسطى، وعصر العقل؛ حيث واجه في آن واحد مبدأ أصالة الواقع وأيضاً قدرة العقل على معرفة ما يطلق عليه «ما بعد الطليعة».

لقد أرخَت عقلانيّةُ «كانت» النقدية التي يمكن تسميتُها بعقلانيّة الحد الأدنى، بظلالها على صنوف المعرفة الإنسانيّة جميعها، وتركت تأثيرَها على الحقول المعرفية كافّة. لقد «انبثقَت عقلانيّةُ الحدّ الأدنى من عقلانيّة الحد الأقصى، وما شاب الأخيرةَ من قيود وتحفّظات؛ تكمن أهمّ وجوه التمايز بين هذين الضربين من التعاطي مع العقلانيّة، في إيمان عقلانيّة الحدّ الأدنى أو العقلانيّة النقدية بأنّه ليس هناك علامةٌ قطعية على الصدق في مقام الكشف والإثبات، وذلك بعكس عقلانيّة الحد الأقصى. بتعبير آخرَ، وإن كان يمكن لـ(S) من الناس أن يصل حقيقةَ مقولة صادقة، لكنّه لا يستطيع أن يطمئنّ مطلقاً إلى صدق تلك المقولة على نحو عينيّ، ومن ثمّ لا يمكن إثبات صدق أيّ مقولة، على النحو الذي يصدّق بها جميع العقلاء في الأزمنة كافة (وذلك باستثناء المقولات التكرارية المتساوية أو التوتولوجية)»[3].

في عقلانيّة الحدّ الأدنى يكون «الإثباتُ بمعنى إقامة البرهان وليس تعبيراً عن ضرب من الاعتقاد، بحيث يشترك معنا جميعُ العقلاء في

---

(1) المصدر نفسه.

(2) كانت، راجر اسكروتن، ترجمة علي بايا، منشورات طرح نور، ص31.

(3) ويل ديورانت، **تاريخ الفلسفة**، ص229.

المقدّمات والمسلّمات المسبَقة، فيَقنعون بذلك البرهان ويذعنون من ثمّ إلى صدق ذلك الاعتقاد. نطلق على هذا الضرب من الإثبات «إثباتَ الحدّ الأدنى» أو «الإثبات المفيد» أو «الإثبات المرتبط بمرجع»؛ في الحقيقة يعدّ «إثباتُ الحد الأقصى» غيرَ ممكن في نطاق عقلانيّة الحد الأدنى، لأنّ مقدماتِ ذلك النوع من الإثبات غيرُ قابلة للحصول، على هذا لا يمكن عقد الأمل في مضمار العقلانيّة على شيء يتجاوز إثبات الحد الأدنى»[1].

يمكن تسميةُ عقلانيّة الحد الأدنى بمعنى من المعاني بالعقلانيّة النقدية (Critical Rationalism)، لأنّ عقلانيّةَ الحد الأدنى، كما مرّ، ناشئة في الواقع من نقد العقل نفسه وكشف محدودياته وقيوده. من هذه الزاوية تُعدّ عقلانيّةُ الحدّ الأدنى أو العقلانيّة النقدية ميراثاً كانتيّاً مباشراً: «تتعامل العقلانيّةُ النقدية مع قدرات العقل على نحوٍ أكثرَ تواضعاً ومحدودية، بالمقارنة مع النظرة الإيجابية الرحيبة التي تحملها عقلانيّة الحد الأقصى للعقل»[2].

في الحقيقة «يمارس عقلُ الحد الأدنى نقدَين مزدوجَين: فهو من جهة يُخضِع للنقد والمساءلة كلَّ ما يُعرض عليه، ومن جهة أخرى يجعل نفسه موضوعاً للنقد والمراجعة الدائمة؛ ليكشف بذلك محدودياته أيضاً»[3]. وهذه على وجه الدقة هي الرؤية الكانتيّة للعقل، كما أنّها أيضاً تعبير عن المفهوم الذي يقصده من العقلانيّة؛ فـ«نقدُ كلّ ما يوضع أمام العقل، وأيضاً نقد العقل نفسه» هو ما يمثّل بالضبط الفعالية العقلية التي عرضها «كانت» للبشرية.

---

(1) رسالة معرفة الدين، ص188 ـ 121.
(2) المصدر نفسه.
(3) العقل والمعتقد الديني، ص86 و 87.

إنّ نقدَ الأمور بالعقل هو العقلانيّة التي تعدّ مقوّمَ فكر الحداثة، ونقدُ العقل نفسه يعدّ مقوّماً لفكر ما بعد الحداثة، لهذا السبب بالذات كتب الفيلسوفُ المعاصر جان فرانسوا ليوتا (ولد عام 1924م)، يقول: «ارتبط اسم «كانت» ببداية الحداثة ونهايتها في آن واحد، وما دام يقع في نهاية الحداثة فهو بدايةٌ لِما بعدَ الحداثة أيضاً»[1].

المسألةُ الجديرة بالانتباه على هذا الصعيد، هي أنّ «عقلانيّةَ الحد الأدنى تكشف عن محدودياتها وتعلن عنها من داخل نطاق العقلانيّة نفسها، ومن دون الخروج عن دائرة العقل»[2]. لقد كانت هذه العقلانيّةُ عقلانيّةً حذرة منذ البدء، ومن هذه الزاوية كانت على العكس تماماً من عقلانيّة القرون الوسطى، التي لم تكن تقرّ قطّ بوجود أيّ محدودية للعقل في بعض المجالات، في حين تصدر أحكامَها بتعطيل العقل في مجالات أخرى.

كان العقلُ في القرون الوسطى يُنقَد من خارجه، أو الأفضل أن نقول: إنّه كان يُحاصر وتُملى عليه خطوط حُمر ينتهي إليها، أمّا «العقل النقديّ فقد كان يوضح حدود نفسه من الداخل، وبذلك كان التصديق بوجود محدوديات للعقل والإذعان لها فعلاً عقلانيّاً. على هذا الأساس أصبحت ساحاتُ الدين «ما وراء طور العقل» قابلةً للتصديق أساساً في الإلٰهيّات العقلية ذات الحدّ الأدنى التي تقوم على العقلانيّة النقدية. بمعنى أنّه لا يتمّ التعامل مع ساحات الدين جميعِها انطلاقاً من البُعد العقلي، كما أنّه ليس من الضروري أن تكون الاعتقادات بأجمعها معقولة، بيدَ أنّ المتألّهَ يسعى إلى تعيين حدود العقل من داخل أطروحة العقلانيّة نفسِها عن طريق النقد العقلانيّ للعقل، ومن دون أن يصيرَ إلى نقض أطروحة العقلانيّة ونفيِها، وبهذا الأسلوب يظهر تصديق الساحات

---

(1) رسالة معرفة الدين، ص121.

(2) كانت، كريستوفر وانت وآندرج كليموفسكي، ترجمة حميد رضا أكبر، منشورات شيرازه، ص159.

اللامعقولة بوجه معقول أيضاً، على هذا يكون للدين في هذا النوع من الإلٰهيّات ساحاتٌ ما وراء العقل، لكنّ مجالَ البحث العقلي في خصوص هذه الساحات مفتوحٌ أيضاً»[1].

لقد شقّت العقلانيّةُ النقديّة الكانتيّة طريقَها بسرعة صوب الإلٰهيّات، بحيث أجبرت جميعَ المفكرين الذين يعيشون هاجسَ الدين وهمومه، ودفعَتهم إلى تنظيم معرفتهم الدينية على أساس نواظم العقلانيّة النقدية، طبيعيّ أن تكون الكنيسةُ استثناءً في هذه القاعدة، فالمَسؤولون الدينيون الرسميون ظلّوا على لعنهم لِكانْت، وبقُوا على إصرارهم في التمسك بأذيال عقلانيّة الحد الأقصى، أمّا في شأن الميتافيزيقيا فقد كان «كانت» «لا أدْريّاً»، وهو يسجّل بأنّه من غير الممكن أن تمتد معرفتنا إلى ما وراء حدود التجربة الممكنة بالنسبة لنا.

لهذا السبب ذهب «كانت» إلى أنّه من غير الممكن إثبات وجود الله في مقام الإله المتعالي، من خلال العقل النظري، لقد كان «يرى أنّ البراهينَ التقليدية التي تثبت وجودَ الله أو تنفيه هي بحوثٌ مطعونة. والأهم من ذلك هو اعتقاده بأنّ مثلَ هذه البراهين محكومة عادة بالإخفاق، لأنّها ناشئةٌ عن إطلاق مقولات وتعميم وسائلَ إلى دائرة تقع ما وراء التجربة، مع أنّ هذه المقولاتِ والوسائل لا قيمه لها إلاّ في تقويم ما يقع داخل نطاق التجربة والحكم عليه، إذ إنّ البحث الفلسفيّ في مسائلَ كهذه يعدّ عملاً عبثياً ينتهي بتعارض الأحكام، أو يرجع إلى أحكام جدلية الطرفَين (Antinomies) غير قابلة للحلّ مطلقاً، ثمّ إنّ البحوثَ التقليدية في التوحيد الفلسفي تتّصف بضعف التأليف، وإذا ما خُيّل لبعضهم إمكان التقدّم في هذه البحوث، فإنّ ذلك لا يزيد عن التوهّم المحض»[2].

---

(1) **رسالة معرفة الدين**، ص121 و 122.

(2) المصدر نفسه.

أمّا في مجال الدين نفسه، فقد أشار «كانت»، في كتاب «الدين في حدود العقل فقط» (Religion Within The Limits Of Reason Alone)، إلى أنّه ينبغي وضع المفاهيم والعقائد والأعمال الدينية في مضمار الحياة الأخلاقية، وإلى أنّ ما يعرضه الناس من تجربة التكليف الأخلاقي إنمّا يتم من خلال تعابير خيالية، ومن ثم فإنّ الأحكامَ الميتافيزيقية هي ثمرةٌ لمثل هذه الخيالات. على هذا، لا ينبغي تقييمُ التعاليم والأحكام الدينية على أساس ما تتّصف به من صدق أو كذب، وإنّما هي مظاهرُ وتجليّات لبعض أبعاد التجربة الأخلاقية، بهذا الشكل اختزل «كانت» الدين إلى أخلاق.

مسار الفكر الدينيّ بعد «كانت»:

مرّ مسارُ الفكر الدينيّ بعدَ «كانت» بقصّة مثيرة، فقد خضع لدائرة النقاش والمراجعة والنقد الرأيان اللذان تبناهما، متمثّلين بما ذهب إليه من عبثية بحوثٍ ما بعدَ الطبيعة والتوحيد الفلسفي، وكذلك اختزال الدين بالأخلاق، على سبيل المثال، ارتضى شلاير ماخر (1768 ـ 1843م) نقْد «كانت» لما بعدَ الطبيعة والإلٰهيّات الطبيعيّة (العقلية)، وأذعن إلى أنّه لا ينبغي التعاملُ مع التعاليم والمقولات الدينية، من زاوية أنّها مقولاتٌ وتعاليمُ تنطوي على مدّعيات علمية أو ميتافيزيقية، بيدَ أنّه لم يرتضِ حل الدين وتفكيكه في الأخلاق. لقد «كان شلاير ماخر يعتقد بأنّ أصل الدين وأساسه ومرتكزه لا يكمن في تعاليم الوحي كما تعرضها النزعة التقليدية، ولا في العقل العارف كما هو شأنه في الإلٰهيّات الطبيعيّة (العقلية)، وليس أيضاً في الإرادة الأخلاقية كما هو عليه الحال في النظام الفلسفيّ الكانتي، وإنّما يكمن في الانتباه الديني (Religions Awareness)»[1].

---

(1) بهاء الدين خرمشاهي، **دين بجوهي** (دراسة الدين)، الدفتر الثاني، مير جاو اليادة، معهد علوم الإنسان، ص281.

على هذا الأساس انطلق مسارٌ في فلسفة الدين يطمح إلى «توصيفِ اللغة الدينية والعمل والعقيدة الدينية وتحليلها»، وكان إلى جوار ذلك يرى عدمَ جدوى بحوث التوحيد الفلسفي. لقد كان هذا الاتجاهُ يؤمن بأنّ الوظيفةَ الأساسيّة لفلسفة الدين هي إنارةُ العقيدة الدينية وليس تفسيرَها وتعليلَها أو ردّها. وإذا ما تجاوزنا وليام جيمز ـ الذي كان يذهب في العادة إلى أنّ موضوعَ الدين ومتعلّقه هو العاطفة وليس الاعتقاد ـ فإنّ بقيةَ مفكّري هذا الاتجاه كشلاير ماخر، ورودولف أوتو، ووليام آلستون وغيرهم، كانوا يرَون على اختلافٍ في ما بينهم بالشدّة والضعف، أنّ الدينَ ينطوي على أبعاد عقلانيّة واعتقادية أيضاً. ومن خلال هذه القناعة تهيأتِ الأرضيةُ مجدّداً لطرح مباحث التوحيد الفلسفي.

التيارُ الآخر في فلسفة الدين الذي جاء متأخّراً عن الأول، كان يركّز على تفسير العقائد الدينية وتعليلها، فبرز من بين مفكّري هذا التيار بلانتينجا وسوين برن.

بهذا الشكل بادرَ الفكرُ الدينيّ بعد «كانت» إلى وضع أفكاره في مجال الميتافيزيقيا في دائرة المساءلة والمراجعة والنقد. بيدَ أنّ «كانت» نهضَ بدوره في تأريخ الفكر، وترك بصماتِه الثابتةَ الدائمة على هذا التاريخ. فقد استطاع أن يُقحم العقلَ النقديّ في مضمار الإلٰهيّات، وأن يستبدلَ عقلانيّة الحدّ الأقصى بالعقلانيّة النقدية ويجعلُ الأخيرة تخلُف الأولى وتحل محلها.

إذا ما كان مسارُ العقلانيّة النقدية يسعى إلى وضع الفرَضيات على طاولة المساءلة والمراجعة والنقد، وإذا ما كان يهدف إلى إفشاء الدعاوى، وإخضاع كلّ حكم إلى محكّ النقد بل ووضع حتى العقل نفسه في دائرة النقد، وإذا ما كان يرمي إلى اختبار كلّ ما يطلق عليه اسم علم، فإنّه في ذلك كلّه يمارس المهمة نفسها التي مارسها الأنبياء،

لكن بأسلوب جديد، ومن ثم ينبغي الترحيب بـ «الإلٰهيّات الحديثة».

عندما عقد المجلس الفاتيكانيُّ الثاني اجتماعَه قبل ثلاثين عاماً، أشاع آمالاً عريضة على هذا الصعيد، ففي الخطاب الافتتاحيّ لهذا المجمع أعلن البابا جان الثالث والعشرون اعتراضَه الصريح على «دعاة اليأس» الذيُ يرَون أنّ عصر التجديد بالمقارنة مع الماضي، ما هو إلاّ تراجع كامل. لقد انتهت بحوثُ هذا المجمع ودراساته الكثيرة، إلى أنْ يصدرَ عنه في النهاية ما أطلقَ عليها اسم وثيقة «الأمل والسرور» (Gaudiumet Spes)، فقد نظرت هذه الوثيقة إلى تجديد «هذه المرحلة التاريخية الجديدة»، بوصفها استدارةً من ذلك المنعطف الذي يحمل «تصويراً استاتيكياً ساكناً للواقع»، صوبَ التصوير التكاملي له[1].

بهذا يبدو أنّ الكنيسةَ راحت ترحّب الآن بالفكر النقديّ بعد قرون من العداء، وهذا مؤشّر ينطوي على أمل عريض.

(1) العلم والدين، ص131.

الفصل الرابع

الدين والعقلانيّة.. تحديدِ العلاقة

1. الدين والعقلانيّة

2. العقل والدين

الديـن والعقلانيّـة

د. مصطفى ملكيان
والشيخ علي العابدي
و د. محمد لغناوزن(*)

■ **هل تتمتع المعتقدات الدينية بالعقلانية؟ وإذا كان الأمر كذلك، فهل يعني هذا اتساقها الداخلي (Consistency) فحسب، أو أن القضية أبعد من ذلك، وترتفع إلى مستوى يجعل من الممكن إثبات تلك المعتقدات عقلياً؟**

ملكيان: يمكن القول، مبدئياً، ومدخلاً للموضوع: إنَّ العقلانية تعني اتخاذ الأدلَّة الصحيحة مرجعية مطلقة (وهذا ما أريده أنا أيضاً من تعبير العقلانية). ولكن يبدو أن ثمة أنماطاً متعدِّدة للأدلَّة، كما يختلف معيار الصحة الذي يتطلبه دليل معين عمَّا يتطلبه دليل آخر. وهكذا يمكن القول: إن للعقلانية ألواناً مختلفة، أو إن للقوة العاقلة، بتعبير آخر، شؤوناً وأدواراً متنوِّعة. وفي وسعنا تقسيم مستويات العقلانية جميعها إلى نوعين رئيسين: العقلانية النظرية ذات الصلة بالعقائد، والعقلانية العملية التي تتعلق بالسلوك. وتقوم بوصف العقائد بالعلانية النظرية كما نصف السلوك بالعقلانية العملية، فلو وصفنا فكرة معينة بالعقلانية فإننا نريد بذلك العقلاينة النظرية، أما لو وصفنا بذلك موقفاً عملياً فإننا نقصد

(*) المشاركون باحثون من إيران، الترجمة: أ. سرمد الطائي.

حينئذ العقلانية العملية. ولكلا النوعين من العقلانية أقسام عديدة تتفرع عنه، هنالك مناقشات ودراسات كثيرة تناولت مختلف أنواع العقلانية، وقد تضمَّنت ما لا يحصى من الخلافات والرد والقبول.

التفسيرات المتنوِّعة للعقلانية

1 ـ وفي ضوء ما تقدم، من إجمال شديد، أعتقد أنكم تقصدون، في سؤالكم، العقلانية النظرية، ولكن لا يمكن تقديم إجابة واحدة نهائية لذلك، لأنه قد جرى طرح تفسيرات عديدة للعقلانية النظرية. ربما كان في وسعنا أن نصف فكرة معينة بأنها عقلانية وهي إما أن تكون حينئذ بديهية أو أنه جرى استنتاجها من البديهيات عبر استدلال موضوعي (وهذا أحد تفسيرات العقلانية). ووفق هذا المفهوم، لا يمكن القول بعقلانية أي فكرة أو عقيدة دينية أو عقلانية أيٍّ من الديانات والمذاهب. ولا شك في أن اللاعقلانية هذه لا تعني بطلان العقائد والأديان وفسادها وعدم مطابقتها للواقع، بل إنّ لاعقلانيتها حيادية إزاء الصدق والكذب ولا تقتضي أيّاً منهما، وبعبارة أقل تعقيداً؛ فإن العقيدة غير العقلانية وفق هذا المفهوم، يمكن أن تكون صحيحة كما يمكن أن تكون خاطئة.

2 ـ ووفقاً لتفسير آخر يمكننا أن نسبغ وصف العقلانية على تلك الفكرة التي تنسجم مع عقائد الإنسان وقناعاته كافة، أو مع أغلبيتها الساحقة على الأقل. وفي ضوء ذلك، لا بد من القول: إنه يمكن أن تصبح العقائد الدينية عقلانية في الغالب لدى الإنسان التقليدي غير الحداثي، بيد أن معظم العقائد هذه غالباً ما لا يمكن أن تكون عقلانية لدى الأنموذج الحداثي من الناس. ولا شك في أن اللاعقلانية هذه أيضاً ليست بمعنى البطلان.

وعلى هامش المفهوم الثاني للعقلانية النظرية، في وسعنا القول: إنَّه من الممكن للعقائد الدينية أن تتمتع بانسجام داخلي. وإذا أخذنا بعين

الاعتبار منظومات عقيدية تتمتع أجزاؤها بانسجام داخلي فوصفناها بلون من العقلانية النظرية، فليس من المستبعد حينئذ أن توجد لدينا منظومة عقيدية دينية تمتلك طابعاً عقلانياً، بمعنى توافر الانسجام الداخلي. لكن هذا الانسجام الذي يتوافر في منظومة عقيدية معينة (دينية كانت أم غير دينية) هو شيء، وأن يكون في وسع المرء إثبات تلك المنظومة عقلياً شيء آخر. إن الانسجام الداخلي هذا هو شرط حتمي للصحة والتطابق مع الواقع، غير أن توافر الشرط لا يكفي بمقدرة في ذلك، ولذلك لا يمكننا ببساطة أن نستنتج الثاني من الأول، إذ أتصور أنه لا يمكن أن نتولّى إثبات منظومة عقيدية أو دينية أو مذهبية بمنهج عقلي، كما أشرت آنفاً.

3 ـ ويمكننا، حسب تفسير ثالث للعقلانية النظرية، أن نسبغ هذا الوصف على الفكرة التي لم تتكون نتيجة للمشاعر أو العاطفة أو الإيمان والتعبُّد أو من خلال معايير وترجيحات أو انحيازات غير موضوعية مجردة عن الدليل. وفي ضوء ذلك، لا شك في أنّ معظم العقائد الدينية تمثّل عقائد لا عقلانية، لأنها قد تكونت بتأثير من بعض العوامل المذكورة أعلاه، غير أنها بالرغم من ذلك يمكن أن تكون صحيحة.

4 و5 ـ إذا أمكن أن نعدّ الفكرة عقلانية حين تتوافر أبحاث كافية تدعمها وتؤيدها، فكيف نعيِّن مستوى الكفاية والقدر اللازم من البحث والدراسة، أو من هو الذي يحدد ذلك؟ وهنا توجد إجابات مختلفة.

قد يقال: إنَّ القدر الكافي من البحث والدراسة يتحدد على أساس ما يراه الشخص صاحب نفسه، وهذا هو المفهوم الرَّابع للعقلانية النظرية، وفي وسعنا هنا القول بإمكانية منح العقائد الدينية صفة العقلانية. وهكذا الحال في ما إذا كان تحديد ذلك على أساس ما يؤمن به الشخص من معايير ومقاييس ذاته (Subjective)، وهو التفسير الخامس للعقلانية النظرية. رغم أنني أتصور أنّ احتمال عقلانية هذه العقائد في

ضوء المفهوم الخامس أقل منه على أساس المفهوم الرابع، ولكي يتضح الفارق بين المفهومين يمكن أن نأخذ بنظر الاعتبار مثالاً على ذلك، فنفترض شخصاً في حوزته معايير تحدد المقدار الكافي من البحث والدرس المشار إليه، وهي معايير تتجلى في أفعاله وأقواله وسائر شؤونه، ونفترض أننا حين تناولنا أنموذجاً من الأفكار التي يعتنقها وحاكمناها على أساس ما اعتمده من تلك المعايير المنهجية، وجدنا أنه لم يدعم فكرته بالقدر الكافي من الأبحاث، وهكذا فإن قناعته هذه ليست عقلانية بالمفهوم الخامس، لأن ما بذله من جهد يظل ناقصاً على أساس ما يمتلك من مقاييس. ولكن لو أنه في الوقت نفسه لم ينتبه إلى ما تقتضيه معاييره تلك، وتصور أنه قد عزز قناعته (الخاطئة طبعاً) بالقدر الكافي من الجهد العلمي، فإن عقيدته تلك ستكون عقلانية وفق المفهوم الرابع لاعتقاده بأنه قد وفّى بالمستوى المطلوب.

6 ـ وفي المفهوم السادس للعقلانية النظرية لا يكون تحديد القدر الكافي من الجهد العلمي منوطاً برأى الشخص نفسه ولا بمعاييره الذاتيه، بل يتحدد ذلك في ضوء المقاييس العامة الموضوعية (Objective)، وحسب هذا المفهوم لا يمكن وصف أي من العقائد بالعقلانية كما أتصور.

بين العقلانية والصَّوابية

ثمة المزيد من التفسيرات المقدمة للعقلانية النظرية، وأتجنب استعراضها هنا بهدف الإيجاز. لكنني أجد من الضروري التأكيد أن عقلانية فكرة معينة وعدمها (وفق مختلف مفاهيم العقلانية) هو شيء، وصواب تلك الفكرة وعدم صوابها شيء آخر. ولا بد من أن نحذر من الخلط بين هذين المستويين في تقييم المعتقدات، فبمعزل عن النظرية التي نعتمدها في ما يتصل بصواب الفكرة أو عدمه، وبغض النظر عن

مفهوم العقلانية الذي نأخذه بعين الاعتبار، يمكن أن تكون عقيدةٌ ما صادقة وعقلانية في آن واحد، أو كاذبة وعقلانية، أو كاذبة وغير عقلانية، أو صادقة وغير عقلانية، كذلك. إن البحث في عقلانية العقيدة ولا عقلانيتها يدور في الواقع حول ما نمتلك وما لا نمتلك من حق وصلاحية في اعتناق العقائد من وجهة نظر ابستمولوجي. فالعقيدة العقلانية هي تلك التي نمتلك مسوِّغاً معرفياً ابستمولوجياً في اعتناقها سواء كانت مصيبة أم خاطئة، أما العقيدة غير العقلانية فهي تلك التي لا نمتلك مسوَّغاًمعرفياً في اعتناقها بغض النظر عن كونها مصيبة أو مخطئة في الأمر الواقع نفسه. وقد أبديت تأكيداً على «الزاوية المعرفية الابستمولوجية» كي أشير إلى أنَّه من الممكن الحديث عن مسوِّغات أخرى غير المسوِّغ المعرفي في ما يتصل بتكوين المعتقد، وهنالك من تحدث عن ذلك. لكنني أتناول هنا المسوِّغ المعرفي وحسب. رغم أن الحديث عن المسوِّغات غير المعرفية في ما يتصل ببناء العقيدة، هو في حد ذاته موضوع شيِّق للغاية.

وعلى اعتبار أن «الكلام يجر الكلام» أود الإشارة إلى نقطة شيقة أخرى، وهي العلاقة بين العقلانية والأخلاق. فهل الاعتقاد بفكرة غير عقلانية هو أمر قبيح على الدوام من زاوية أخلاقية، بينما الإيمان بفكرة عقلانية هو أمر حسن على الدوام من الجانب الأخلاقي أو أن علينا هنا أيضاً القول بالتفصيل والتمييز بين عدة مستويات؟ اسمحوا لي أن أحيل هذا الموضوع إلى فرصة أخرى.

لغنهاوزن: ما أكثر أولئك الذين يعدّون العقل أداة في الوصول إلى نقاط مختلفة من نطاق الحقيقة والبرهان. إن الاتساق الداخلي في أي قضية هو أمر يشبه الإشارة إلى نقطة في خارطة. والقول: إنَّ قضية ما تتمتع بانسجام داخلي هو بمثابة القول: إنَّ النقطة «المعيَّنة» التي نحاول بلوغها في الخارطة، حيث إن ذلك لا يعني أن بوسعنا الوصول إلى تلك

النقطة كما لا يعني أنه متعذر علينا. نلاحظ أن مفهوم العقلانية المطروح في مثال الاتساق سطحي وساذج إلى درجة تجعل منه بساطة مدعاة للسخرية. ولا شك في أن المثال هذا لا يمكنه أبداً تفسير دور العقلانية في تكوين الإدراك الحسي والقناعات ذات الصلة بالعلوم الطبيعية والتاريخ وتقنيات الحاسوب الالكتروني والرياضيات والأخلاق والمنطق والهندسة. فكيف لنا تخيُّل أن مثال الانسجام الداخلي يكون مجدياً في الإلهيات؟ ليس هناك من يتساءل عن أفكار الرياضيات، وهل أنها تكتسب العقلانية وفق مفهوم الانسجام الداخلي أو أنها عقلانية بمضمون أبعد من ذلك يجعلها قابلة للإثبات العقلي؟ نتولى في الرياضيات ضمن المرحلة الابتدائية مثلاً التدليل على أن العدد اثنين مضافاً إلى أسّه المساوي عشرة، سيساوي 1042؛ لكننا لا نتولى إثبات وجود الأعداد نفسها، وهذا السؤال ونظائره يتناسب أكثر مع الأقسام النظرية من الرياضيات. وقد أثبت غودل[1] أنه لا تكفينا في الرياضيات مجموعة من الأكسيومات[2] التي تتمتع باتساق داخلي في ما بينها. ومنذ ذاك الحين، شاع لون من الأبحاث طرح السؤال الآتي: هل توجد مجموعة محددة من البديهيات في قسم خاص من الرياضيات؟ وأيضاً هل في وسعنا إثبات وجود مجموعة كهذه أساساً؟ ونحاول في ما يتصل بالمورد الأول

---

(1) Kurt Godel كورت غودل (1906 ـ 1978): عالم نمساوي في الرياضيات والمنطق، عضو جامعة فيينا منذ عام 1930، هاجر إلى الولايات المتحدة عام 1940. وهو صاحب برهان غودل الذي ينص على أنه توجد، في نطاق أي نظام رياضي منطقي صارم، مسائل لا يمكن إثباتها أو نقضها على اساس من بديهيات ذلك النظام، وإذن فمن غير المؤكد أن لا تؤدي بديهيات علم الحساب الأساسية إلى نشوء بعض التناقضات. ولقد كان لهذا البرهان أثر كبير في تقدم المنطق الرياضي. (المترجم).

(2) تعبير Axioma يعني البديهة، كما يستخدم في الدلالة على الحقيقة المقررة أو المسلمة وما يصطلح عليه بالأصل الموضوع في المنطق الكلاسيكي، وبخاصّة باب الصناعات الخمس. (المترجم).

إثبات أن افتراض وجود مجموعة كهذه من البديهيات لا يؤدي إلى التناقض. وعلاوة على هذا، فإننا نسعى في ما يتصل بالقضية الثانية للتدليل على أنه ليس هنالك فرضية حول مجموعة بديهيات كهذه، وإلا فسيؤدي ذلك إلى التناقض.

المهم أن نتنبَّه إلى أننا غير مضطرين في كلتا القضيتين إلى التساؤل عن طبيعة هذه البديهيات. ولا يمكن فهم هذه الأسئلة إلا في إطار تلك المقاييس العامة التي يجري دعمها كلِّياً في أبحاث المنطق الرياضي. لكننا لا نمتلك في الإلهيات مقاييس عامة يتفق عليها الجميع كهذه لتحدد لنا بدورها طبيعة البرهان المقبول، الأمر الذي أدى إلى استخدام المجاز والتمثيلات على نطاق واسع. كما أن هنالك غموضاً في الفكر اللاهوتي يكتنف الآلية التي يمكن من خلالها البرهنة على الانسجام الداخلي. ويمكننا بالطبع أن نحاول في الإلهيات بناء مقاييس علمية صورية وعامة كهذه، ولو كنا قد أنجزنا ذلك لكان في وسعنا الآن، ووفق تلك المقاييس العامة، أن نتساءل عمَّا يتمتع باتساق داخلي وما يمكن إثباته.

يمكن أن نلاحظ، في إلهيات ابن وتوما الأكويني، منهجين في تكوين إلهيات صورية كهذه، فكما حاول اقليدس اختيار القضايا التي تبدو بديهية وبناء البرهان على ضوئها، فأسس مبدأً لعلم الهندسة، حاول كل من ابن سينا والأكويني العثور على المبادئ البديهية للمتافيزيقا في سبيل البرهنة على وجود الله. إن هذين المنهجين في الهندسة والإلهيات انتهيا إلى المصير نفسه، فالبداهة التي كان مفروغاً منها عند القرَّاء الأوائل لمصنَّفات هؤلاء العلماء، راحت تهتز وتضعف نتيجة لتطور المنظومات البديلة في الهندسة والإلهيات، ولكن تواصلت الأبحاث في مختلف المنظومات الهندسية وفق مقاييسس أكثر عمومية في الرياضيات العالية، بينما نلاحظ أن المنظومات المتنوعة في الإلهيات لم تجد لها مكاناً في الميتافيزيقا وفق أنظمة أكثر عمومية، ذلكأن الميتافيزيقا نفسها تعرضت

إلى التفكيك. ولكن لا ينبغي اعتبار التفكك هذا نهاية للميتافيزيقا. ورغم أن هنالك دوريات أكاديمية رفيعة المستوى في هذا المجال، لكن ذلك لم يتمخض عن مقياسٍ عام يمكن التدليل من خلاله على اتساق المعتقدات الدينية، فضلاً عن إثبات صحتها.

إن غياب المقاييس الميتافيزيقية التي يجري الاتفاق عليها في الإلهيات بوصفها فرضية للبرهان، لا يعني أننا عاجزون عن إثبات وجود الله عبر منهج عقلي. لكن ذلك إنما يعني أننا لن نجد سوى القيلي من الركّاب الذين نصطحبهم في مركب العقل، وذلك لأن الآخرين يجدون مركبات أخرى تقلهم نحو نقاط أخرى، [أي أن طريق الميتافيزيقا مليئة بالانشعابات والتعرجات، ومن الصعب العثور على مسافرين يتجهون نحو الله].

في وسعنا مواصلة المنهج العقلي في سبيل استيعاب مبادئ الميتافزيقا التي يمكن من خلالها البرهنة على وجود الله، غير أننا لا نستطيع إقناع أولئك الذين ينكرون موضوعية مدركاتنا. أما في ما يتعلق بالجوانب الأخرى فيبدو أن أولئك الذين نختلف معهم في وجهات النظر يفكرون بطريقة عقلانية بالكامل.

كانت هذه مجرد إشارة إلى أكثر الرؤى الرَّاهنة شيوعاً في ما يتصل بالمعتقدات الدينية النظرية وكيفية اكتسابها صفة العقلانية، غير أن هنالك طرقاً أخرى يمكن للأفكار الدينية من خلالها أن تكتسب العقلانية، وهي سبل تتمتع بالأهمية نفسها على الأقل. إن العقلانية أداة توجيه تفتح الطريق نحو الهدى والبصيرة، وهي بمثابة مكنسة تزيل تراب المغالطات والخلط المنطقي عن مرآة الروح، فالعقلانية تصون التفكير عن المغالطات الخادعة التي تصدر عن الشياطين والنفس الأمَّارة بالسوء، والجانب السلبي الوحيد في العقلانية هو أنها تنسج أنماطاً غير هادفة من الاستدلال، وهو ما يلزم أن نجد له مكنسة أخرى. أعني أن في وسعنا

توظيف العقلانية لصالح المعتقد الديني عبر أساليب أخرى غير برهان الاتساق الداخلي وبنية القياس. ورغم هذا كله لا أريد إنكار أن هنالك خيارات أخرى سوى العقلانية في وسعها تقديم العون للمعتقد الديني، كالرياضيات والعبادة والزهد أو الدعم المعنوي والروحي من المجتمع.

لم يتناول الفلاسفة الغربيون كثيراً هذا الموضوع في نطاقه العملي، وليس هنالك من الأبحاث سوى القليل عن كيفية اكتساب المعتقدات العملية طابعاً عقلانياً، بمعنى ما تطالبنا به معتقداتنا في ما يتصل بالله. وبعبارة أخرى: الموضوعات ذات الصلة بالأمر والنهي الإلهيين، والأعمال التي تقتضي العقاب والثواب من الله سبحانه، وما يتعلق بالهدف من العبادة والقيم الدينية والأخلاق والفضيلة. وثمة استثناءات طبعاً مثل كتاب روبرت. إم. آدمز، الجديد[1].

لكن، علماء الأصول والكلام في التراث الإسلامي، اهتموا منذ قرون عديدة بدور العقل في تقييم الأحكام الدينية، كما قدَّم العرفاء، في هذا المجال، إسهامات تتعلق بالفضيلة بالدرجة الأولى. ومثلاً على ذلك طرح علماء الأصول قضايا تتصل بمسؤولية المكلف حيال الله حين لا يتوافر أي حكم واضح في مورد معين[2]. وهذا ما قد يواجهنا في ظروف كثيرة، فربما خفي حكم شرعي معين على بعضهم، لأنه عاجز عن فهمه أو أنه يجهل الإسلام بالكامل، أو أنه لم يكن يعلم الحاكم المناسب في مورد خاص، أو لأنه لم يكن فقيهاً ولم يكن هنالك فقيه يمكنه الوصول إليه، بل ربما كان المرء فقيهاً غير أنه لم يتمكن من العثور على الحكم

---

(1) Roberto M. Adams, Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics, (New York: Oxford University Press, 1990).

(2) يشير لغنهاوزن هنا إلى أحكام العقل الظاهرية في علم الأصول، والتي تقرر موقفاً عقلياً عملياً في مواطن الشك بالحكم الشرعي، وهو يقصد هنا قواعد من قبيل أصل البراءة العقلية أو أصل الاحتياط العقلي أو مبدأ حق الطاعة. (المترجم).

في المصادر الشرعية. وتعبر الحلول المطروحة لمعالجة هذه القضايا عن الرؤية التي حملها علماء الأصول عمَّا يمكن أن يؤدِّيه العقل في دور في تكوين أفكار تتصل بهذه الموارد.

وحين يكون في وسع العقل أن يسهم في العثور على حكم معين حتى لو كان يفيد التعذير وبراءة ذمة المكلف حيال تكليف محتمل مثلاً، فإنَّ هذا الحكم يكوّن على أساس مبادئ يدركها هو. غير أن هنالك خلافاً واسعاً حول هذه المبادئ بين أتباع المذاهب المتعددة وحتى بين أتباع المذهب الواحد، فالبرهان يقوم على مبادئ عقلانية، غير أن العقلاء يختلفون في تحديد المبادئ تلك.

تتمثَّل النقطة الأخيرة التي يجب أن لا نتجاهلها في ما يتصل بعقلانية المعتقد الديني، بالفرق بين البرهنة على المبادئ الأولي والبرهنة بوساطة المبادئ هذه، وهو ما تناولته أعمال أرسطو بشكل مسهب. يرى أرسطو أن الديالكتيك، أو الجدل، هو منهج مفيد في البرهنة بوساطة المبادئ الأولية، وتؤدِّي العقلانية دوراً مهماً في ذلك، لكن هذه ليست بعقلانية القياس. ويتم تفسير هذا الديالكتيك عبر ملاحظة النظريات الشائعة على اختلافها وآراء الحكماء، كي يتولى بعد ذلك تناول كيية توظيف هذه النظريات في معالجة مختلف القضايا.

حين نتمكن من معالجة قضية معينة عبر الاستعانة بمجموعة خاصة من المبادئ، من دون مجموعة أخرى مناظرة، فإن ذلك سيدعم المجموعة الأولى، بينما يدلل على بطلان المجموعة الثانية وكذبها. وهنا نجد أن العديد من البراهين في أخلاق أرسطو وأعماله العلمية عن الطبيعة، أيضاً، قد جرى توظيفها من قبله بغية العثور على المبادئ الأولية. فهو يبدأ بملاحظة وجهات النظر المختلفة إلى الموضوع والإشارة إلى أقوال الفلاسفة وحتى السوفسطائيين، ثم ينتقل إلى القضايا التي لا يمكن معالجتها عبر النظرية التي هو في صدد الاعتراض عليها،

وإنما تتيسر معالجتها من خلال المبادئ التي يقترحها. وهذا لون خاص من الديالكتيك، إذ يمكن للديالكتيك أن يكون مجرد ممارسة جدلية غير هادفة، أي نمطاً من الرياضة الفكرية. ولكن المنهج الفلسفي يتمسك بالنظريات المشهورة، فحسب، في سبيل اكتشاف المبادئ الحقيقية، فالجدل يختبر فقط بينما تحاول الفلسفة أن تمسك بالحقيقة[1].

العابدي:

القضية الأولى وتعديلها

جرى طرح السُّؤال الأوَّل في ما يتصل بالعقلانية والدين (أو العقل والدين) بالشكل الآتي: هل تتمتع المعتقدات الدينية بالعقلانية؟ وإذا كان الأمر كذلك فهل هذا بمعنى الاتساق في داخل المعتقدات هذه فحسب أو أن القضية أبعد من ذلك وترتفع إلى مستوى يجعل من الممكن إثبات تلك المعتقدات عقلياً؟ ونلاحظ على ذلك ما يأتي:

أوَّلاً ـ أتصوَّر أن هذه الصياغة ناقصة وخاطئة في آن واحد، ذلك أن العقائد على نوعين: أحدهما العقائد الشخصية والآخر غير الشخصية التي هي قضايا يمكن تعميمها. لكن الصياغة الآنفة للسؤال لم تميِّز بين هذين القسمين، فظل السؤال معلَّقاً بين الذاتي والموضوعي.

لا يمكن إسباغ الطابع الكلِّي على العقائد الشخصية، وستصنَّف في حقل الشؤون الفردية حين لا تكون قد انبثقت عن مصدر عام، أما إذا انبثقت عن مصدر عام، أما إذا انبثقت عن مصدر عام فهي غير شخصية حينئذ، فتصنَّف في حقل القضايا الموضوعية.

وكما سيأتي لاحقاً فإنه لا يمكن تفسير الحقيقة الدينية إلاَّ من

---

(1) Metaphysics, 1004b, 2 - 22b.

خلال القضايا العامة والمبادئ الكلِّية والعقائد التي يمكن تعميمها، والتي تتصف بأنها موضوعية وغي ذاتية أو شخصية.

ثانياً ـ إن السؤال سيكون خاطئاً لو استخدمنا القضايا بدلاً من المعتقدات بحيث تكون الصياغة كما يأتي: «هل تتمتع القضايا الدينية بالعقلانية؟»، اللهم إلا إذا ثم التنبيه على أن المقصود بالقضايا الدينية ليس تلك القضايا التي هي من مقتضيات الدين. إذ إن القضايا تنقسم إلى عامة واكتسابية استنتاجية من حيث كونها منبثقة عن الدين، وهذا ما ينطبق على القضايا العقلية أيضاً.

وفي شوء ذلك، لا بد، في تفسير القضايا الدينية، من أن نعمد قبل كل شيء إلى التساؤل عن ماهية الدين، ونقوم بعد ذلك بالتساؤل عن ماهية العقل، وحينئذ تنقسم القضايا إلى نوعين: الأوَّل ـ تلك التي يقتضيها الدين والعقل، والثاني ـ تلك الفئة التي تتكون من خلال وساطة العقل الخاص بنحو اكتسابي استنتاي من مصادر الدين أو العقل، ولكن حيث أنها تتعلق بالعقل الخاص وجانب الاكتساب والاستنتاج فإنها قابلة للخطأ، ومن ثمَّ فإنها ليست من مقتضيات طبيعة العقل أو الدين، فهي ليست من المقتضيات الأولية للدين والعقل.

وسيتضح محور السؤال حين يتحقق هذا التقسيم وتتأسس المحددات والشروط للأنواع الثنائية في مختلف القضايا بل مختلف التصورات والفرضيات، وعندما تتحدد ماهية الدين بمعزل عن النظريات، إلى جانب ماهية العقل وماهية الواجبات والقانون. وبذلك يتميز السؤال الصحيح من غيره في ما يتصل بالقضايا الدينية.

رغم أن تقسيم القضايا إلى عامة واستنتاجية موجود منذ أمد طويل، بيد أن بلورته وتحديد مختلف المعطيات التي تترتب عليه لم يظهر في مرحلة بعيدة جداً، ولا سيما التمييز بين البراهين العامة

والخاصة، ثم تحديد أحكام كل منهما في المعرفة البشرية القابلة للخطأ، على شكل نظرية أصبحت أساساً للحجاج والبرهان، فهذه الجوانب إما أنها لا تمتلك سابقة تاريخية أو أن تاريخ بحثها وتناولها ليس بالرصيد المهم في دائرة المعارف القابلة للخطأ. يمكن العثور على تقسيم للقضايا وتحديد الأحكام الخاصة بكل نوع منها وملاحظة أهمية وجود كل منها في مصادر العقل والدين، وذلك في سياق التقييمات التي يمكن تطبيقها على العقل بشكل عام والأدلة بنحو خاص وما يتصل بالعقل العملي والقانون الأخلاقي بنحو أكثر خصوصية. وتتضحُ في هذا السياق، دعوة الدين إلى التمييز بين الآراء ووجهات النظر وفرزها عن الحقائق والقضايا الدينية الخالصة أو العقلية الخالصة. كما يدعو، في السياق نفسه، إلى تخليص مبدأ الالتزام الديني من الأمور القابلة للخطأ، ويؤكد على أهمية وجود مرشدين أولياء لا يتطرق إليهم الجهل والخطأ.

وثالثاً: يكتسب السؤال غموضاً حين يدور حول القناعات والعقائد بشكل غير محدد، أما لو جرى تحديد العقائد تلك، فسيلاحظ السؤال مضمون كل منها والذي سيحظى بدوره بما يناسبه من إجابة.

إذن ثمة خطأ منطقي في السؤال غير المحدد عن العقائد الدينية، والذي جاء في السؤال الأول من الحوار، لأن التساؤل أخذ بعين الاعتبار عنواناً عاماً بمعزل عن مضمونه.

ورابعاً: إذا حاولنا تصحيح السؤال بأن نجعل موضوعه نوع العقائد الدينية وطبيعتها العامة، فإنه سيعود حينئذ إلى ما هية الدين، وحيث إن ذلك من الاستلزامات العقلية ومن استلزامات النظام العام كما سيأتي، فهو لن يصلح أن يكون موضوعاً للتساؤل عن العقلانية ولا يمكن الحكم في شأنه. بل إنما يمكننا أن نتخذ أساساً للحكم في ضوئه وتقييم الأشياء على أساسه فحسب، كما أنه لا يمكننا الحكم في ما يتصل بطبيعة العقل، ولا نستطيع في هذا النطاق سوى اتخاذه هو نفسه أساساً لتقييم

نفسه ومبدأ للحكم عليه. وسيأتي توضيح هذا في النقطة المتعلقة بالدين والعقل.

صياغة جدية وتصحيح للسؤال الأوَّل

في ضوء الملاحظات المقدَّمة أعلاه، نتولَّى الآن طرح الصياغة الصائبة.

هل يمكن، في النطاق الاكتسابي الاستنتاجي من العلم، وهو محدود متدرِّج وقابل للخطأ، أن نعثر على أفكار أو قناعات تتَّصف بأنها دينية وأنها لا تنطوي على تناقض داخلي وهي أيضاً قابلة للبرهنة عليها عقلياً، في آن واحد؟

يمكن تحليل هذه الصياغة إلى ثلاثة أسئلة نهائية يعبر كل منها عن مرحلة في الابستمولوجيا الدينية: الأولى ـ من الممكن أن تكون الآراء والقناعات دينية. وهنا يجري تقييم جملة من النواحي ودراستها بوصفها شروط إمكانية ذلك ونطاقاته، وخصائص العلاقة بين هذه الأفكار والقناعات والدين، وبالتالي المنهج في تحقيق تلك العلاقة والنسبة إلى الدين.

وفي المرحلة الثانية تجري دراسة ما يطرح من تساؤل عن اتساق الأفكار الاستنتاجية وغير العامة التي توصف بالدينية، وعدم تناقضها.

وننتهي في المرحلة الثالثة إلى السؤال الآتي: هل يمكن أن نثبت عقلياً هذه القناعات الاستنتاجية أو لا؟

وتوجد هذه المراحل الثلاث في ابستمولوجيا الدين في جهة، والابستمولوجيا العامة من جهة أخرى، في مستوى المبادئ.

ونلاحظ أن معالجة كل مرحلة منها يقدم لنا مفتاحاً لمعالجة المرحلة التالية لها، كما أن معالجة القضايا الرئيسية في المراحل الثلاث

المذكورة سيوفر مفاتيح أو مداخل منهجية لتناول قضايا أخرى من الممكن أن تطرح.

وسيؤدي أي لون من المعوقات، في هذه المراحل الثلاث، إلى معوقات في مستويات المعرفة الأخرى، كما أن مختلف الاحكام المقرَّرة في نطاق الموضوعات المطروحة ضمن هذه المراحل، ستحدد طبيعة التقييمات والأحكام حول باقي القضايا التي تنبثق من المراحل الثلاث.

لن نجانب الصواب إذا قلنا: إنَّ تقييم المراحل المذكورة يتكافأ مع التقييمات والأحكام التي نقررها حيال مختلف قضايا العقل، الأمر الذي يجعل الموقف خلال المراحل سالفة الذكر يتقرر على اساس نقد الجهاز العقلي بوساطة العقل نفسه، ومن خلال العقل المحض، بنحو لا تتدخل، في هذا الموقف النقدي، أي نظرية غير عامة مما يتصل بالعقل الخاص[1].

وسيأتي قسم آخر ليتضمن إيضاحاً حول نقد العقل وعلاقة ذلك بالموقف في المراحل الثلاث.

نعود إلى الصيغة المعدَّلة من السؤال في ما يتصل بالعقلانية والدين، ونتولى تقييمه بغية إيضاح معناه ودائرته ومن أجل وضع شكله ومحتواه على المحك.

نقد الصيغة المعدَّلة من السؤال

رغم ما ينطوي عليه النقد الآتي من تفاصيل فإنَّه من الممكن استعراضه ضمن عدة مستويات: أولها ـ على أي أساس انعطف السؤال

(1) يختلف نقد العقل هنا عن النقد «الكانطي»، إذ أن الأخير تناول العقل الخاص بنحو غامض غير محدد، فقد وقف كانط العقل في نقد العقل بشكل مبهم، وهو ما يعني توظيف العقل الخاص، أي نقد العقل الكلي بوساطة العقل الخاص، وهو أمر مستحيل.

عن الأمور الدينية، نحو الشؤون المنطقية والعقلية، ولماذا جرى التساؤل عن عقلانية الأفكار الاستنتاجية المنتسبة إلى الدين واتساقها المنطقي؟ وينطوي على هذا السؤال أساس كل قضية تدس معقولية المعتقدات أو اتساقها المنطقي، وهي تتمخض في بعدها التكميلي عن المستوى الثاني من النقد.

ونوضح هنا المستوى الأول من نقد موضوع العقلانية والدين، من خلال ملاحظة هذا السؤال.

رغم أن الأبحاث الأكثر جدة كثيراً ما تناولت موضوع عقلانية المعتقد الديني، ولكن قلما تطرقت إلى الداعي لطرح التساؤل عن المعتقد الديني وصلته بالأمور المنطقية كالمعقولية والاتساق الداخلي ونحوهما، أو عن السبب لتقييمه في هذا الإطار.

تقودنا متابعة التساؤل هذا إلى جهاز العقل المركب، وتؤدي في هذا السياق إلى طرح الصلة النهائية بين العقل والدين في مجال التفسير. وفي مستوى أوسع إذا لم تكن قضايا الدين وقضايا العقل من نمط واحد، ولم يكن ثمة تقارن كامل بين إشكالياتهما، فإنه لا يمكن أبداً أن نتساءل عن الشؤون الدينية منطقياً وعقلياً.

نقد السؤال: المستوى الأول

إن أي قضية تتضمن لوناً من التعريف، وكل مقدمة تنطوي على شكل من أشكال التصديق، ومختلف أنواع النفي أو الإثبات، هذه النماذج جميعها عبارة عن اكتشاف عقلي وفعل منطقي، سواء كان مقيداً أم مطلقاً. إذ لا تستقيم قضية، أو عبارة من دون أن تتدخل فيها الظروف الذهنية أو النفسية أو الفسلجية والبيلوجية، باستثناء ما كان في إطار الضوابط المنطقية العامة.

كما أنه لا يمكن تبلور أي قضية، أو عبارة، من دون أن تتدخل الظروف المذكورة في تكوين جوانبها العامة، إلا ما كان بوساطة قوى العقل كالاكتشاف والحس.

ويمكن لهذه الظروف أن تؤثر على الجوانب الخاصة في عمليتي الاكتشاف والحس، لكن هذا التأثير إما أن يتولى إعداد الأرضية للإدراك أو يكون ممهداً لاختلاله، وليس هنالك أي تأثير في ظروف الإدراك العامة. ولو كان هنالك أثر لذلك في هذا المستوى لما كان للإدراكات فعل الكشف والدلالة والإضاءة، ولكانت تابعة للحالات النفسية والجمسية والفسلجية والبيولوجيَّة (الحيوية)، ولما كانت بالتالي قادرة على التدليل على الصدق والكذب والاستنتاج والتقييم والمحاكمة.

وفي ضوء ذلك، تعود طبيعة الإدراك في أشكاله كافة إلى اللون المنطقي والعقلي والشهودي والحسي، وتتحرك مختلف هذه الأنماط وتتحقق في نطاق النظام العقلي الكلي. وهكذا تكون سائر التعاريف والقضايا داخلة في قضايا العقل وتعاريفه العامة، سواء كانت حسية أم غير حسية من حيث خصائص كل منها، وسواء كانت تتصل بشؤون العقل العملي أو الأخلاقي أو العقل الديني أم لا.

إذن نلاحظ أن السؤال عن الأفكار الدينية وصلتها بمبادئ العقل، يناظر من جهة سؤالاً عن مجموعة من الأفكار العقلية وصلتها بمجموعة أخرى من قضايا العقل، ويناظر بنحو علكسي من جهة أخرى سؤالاً عن قضاياً عقلية في صلتها بمبادئ دينية.

ومستويات التساوق هذه تناظر بدورها المعادلة القائمة بين النظريات التجربية والنظريات العقلية في ضوء النظرية التركيبية[1].

---

(1) هذه نظرية وحدة الميتافيزيقا والفيزياء، أو وحدة الأسلوب العقلي والمنهج التجريبي. يمكن وفق هذه النظرية تناول قضايا الميتافيزيقا ودراستها في النطاق التجريبي، كما يمكن تقيم=

التناظر والملازمة

جدير بالذكر أن التناظر مقولة تختلف عن التلازم، ولا يعني التناظر بين قضايا العقل وقضايا الدين ملازمة بين العقل والشرع، إذ أن مبدأ التلازم بين العقل والشريعة يلاحظ مستوى آخر غير ذلك التناظر. ويمكن أن يتحقق كل من التناظر والملازمة في نطاقه الخاص ضمن جملة من الشروط والمحدِّدات، لكن لا يمكن أن نفسر أحدهما بالآخر أبداً.

يعدّ التناظر المذكور عن الشكل النهائي للقضايا والعبارات الدينية والعقيلة، وهو لا يتحرك في سياق استنتاج الأمور الدينية من الأمور العقلية أو العكس.

لكن التلازم بين العقل والشريعة يستهدف استنتاج قضايا الدين من العقل واستخراد القضايا العقلية من الدين أيضاً.

إن التناظر هذا لا يعبر عن الملازمة المذكورة ولا يقتضيها، وإنما يقتضي إمكانية التلازم فحسب. لكن التلازم بين العقل والشريعة يقتضي التناظر بين طبيعة القضايا العقلية وطبيعة القضايا الدينية.

إذن فالنسبة بين التناظر والملازمة، في موضوع الدين والعقل، هي العموم والخصوص المطلق، بمعنى أن كل ملازمة بين هاتين الفئتين تؤدي إلى تناظرها ولكن التناظر إنما يقتضي إمكان الملازمة فقط.

= القضايا الفيزيائية في نطاق الميتافيزيقا. وإضافة إلى ذلك فإن البرهنة على طرفي النفي والإثبات يمكن أن تجري عبر المنهجين الميتافيزيقي والطبيعي التجربي. حيث أن ذلك لا يختص بأي من المنهجين، بل هو أمر عقلي أوسع من مناهج الميتافيزيقا والتجربة والشهود. وكل أمر عقلي هو مشترك في مختلف الموارد التي يجري تقييمها عبر العقل، سواء العقل المحض أم التجريبي أم العقل العملي أو الأخلاقي.

لا بد من أن نوضح هنا أن موضوع التلازم بين العقل والشريعة قد طرح منذ وقت طويل، وقُدِّم عدد من النظريات الرئيسية في ما يتصل بالانحياز إلى القول بالتلازم أو الاعتراض عليه. وفي هذا المجال، أشير إلى نظرية التمييز بين نطاقين للملازمة في منطقتي العقل الخاص والعقل الكلي، وهي نظرية صاحب السطور التي تكون بمثابة نقد وتكميل لعدة نظريات في الموضوع.

ورغم أن موضوع التناظر ليس جديداً في مستوى مضممونه، غير أنه لم يحظ باهتمام كذلك الذي كان لموضوع التلازم، وهو يصنف في دائرة الأبحاث الجديدة في الجانب المعرفي.

إن واحدة من النقاط الأساسية، في بحث التناظر، هي أنه يوفر لنا إمكانية التلازم بين العقل والدين، إذ مع غياب أي شكل من أشكال الاشتراك بين مسائل المجموعة (أ) ومسائل المجموعة (ب)، لا يمكن وجود أي لون من التلازم بينهما. لأن ذلك يعني مسوِّغاً كافياً لاستحالة أن نستنتج أموراً غير متشابهة ولا اتساق بينها، من بعضها. ومثلاً على ذلك لا توجد أي صلة أو تناظر بين موضوعات هندسة اقليدس وقضايا علم النحو، ولذلك لا يسعنا أن نستنتج قضايا المثلثات أو المنحنيات من قواعد المتبدأ والخبر أو الاسم والفعل، والعكس صحيح أيضاً.

نقد السؤال: المستوى الثاني

هذا المستوى بمثابة صورة عكسية من المستوى الأول، وهو مكمل له أيضاً.

هل يمكن أن يتوافر اتساق داخلي في القضايا الاستنتاجية الدينية في منطقة العقل الخاص القابل للخطأ؟ وكذلك هل يمكن لهذه القضايا أن تتطابق مع معايير العقل الكلي؟ هي يمكن أن يجري إثباتها عقلياً؟

وفي وسعنا أن نقوم بعكس السؤال كما يأتي:

هل يمكن أن يتوافر اتساق داخلي في قضايا العقل الاستنتاجية في منطقة العقل الخاص القابل للخطأ؟ وهل يمكن لهذه القضايا أن تتطابق مع المعايير الدينية في مجالي العلم الخاصل والعام؟ وهل يمكن كذلك أن نتولى إثباتها دينياً؟ هل يسوغ لنا أن نعدَّها مستلزمة للقضايا الدينية؟

ويحتل هذا السؤال مكانة مهمة في علم الكلام وأصول الفقه، وتقع في هذا السياق موضوعات متعددة من قبيل الأدلة العقلية وملاكات العقل، ثم الملازمات العقلية. كما أن الخلاف القائم بين الأصوليين والإخباريين يتصل بالموقف من ذلك الموضوع، كما يرتبط بهذا ما نجده من اختلاف بين المذاهب السنية كالظاهرية ومدرسة الرأي والقياس.

قضيَّتان أساسيَّتان في مستويي النقد

يتضمن مستويا النقد المذكوران، في مجملهما، قضيتين أساسيتين من بضعة قضايا أساسية في مجال المعرفة الإنسانية والعقلانية والدراسات الدينية.

المسألة الأولى: كيف لنا أن نصف تلك الفئة من القضايا بالدينية مع أنها تقع في نطاق العقل الخاص والمعرفة الاستنتاجية للإنسان الذي يتطرق إليه الخطأ، وعلى أي أساس يقوم وصنفا هذا؟

وحيث اتصفت بذلك الآن (وهذا دليل على إمكان الانصاف) ففي ضوء أية محددات وشروط يتحقق هذا الشأن؟ وبعد توافر الشروط والمحددات في هذه القضايا، ذات الطابع الديني بمعنى عام والفقهي بمعنى خاص، هل يكون لهذه القضايا أثر ومعطى إنجازي أو أنها تتمتع بالحجية علاوة على ذلك؟ نتساءل بعد هذا: هل تصنيف هذه الأفكار التي تتكون في نطاق المعرفة الاستنتاجية، في دائرة الأدلة والمنجزات

اللازمة أو المتعدية[1] التي تتنجز وتكون حجة حتى على غير ذوي الاختصاص؟ وهذه المسألة هي عبارة عن إشكالية وكما لاحظتم فهي تتكون من عدة أسئلة، كل منها يمثل موضوعاً رئيسياً بحد ذاته.

المسألة الثانية وهي تتصل بالقضايا الواقعة في نطاق المعرفة الاستنتاجية القابلة للخطأ، والتي توصف بأنها دينية، فما هو لون علاقتها موضوعياً بواقع الدين في حد ذاته أو الأمر الديني نفسه؟ وكيف يتاح لها، والحال هذه، أن تتخذ من قضايا الدين، في ذاته وكما هو واقعاً، مقياساً لها، فتحاكم لها، فتحاكم نفسها في ضوء ذلك وتقيم عليه كشفها ودلالتها المقيدة به؟ بعبارة أخرى: على أي أساس تكون هذه القضايا مؤهلة للدلالة والكشف عن واقع الدين وقضاياه في حد ذاته؟ وماذا يعني وصفها بالدينية مع أنها قابلة للخطأ وتعاني قيوداً ومحدودية؟

ومثل ذلك يقال في شأن قضايا العقل وطبيعة علاقتها بالواقع، إذ نتساءل عن القضايا العقلية غير العامة والتي يتطرق إليها الخطأ: كيف لنا أن نعمد إلى قضايا العقل الخاص الاستنتاجية التي يتطرق إليها الخطأ ونقوم بوصفها بالواقعية؟ وعلى أي أساس يمكن لنا تقييمها في ضوء الواقع للتأكد من صدقها؟ وأخيراً، ما هو المبدأ الذي تقوم عليه الدلالة والكشف في قضايا العقل الخاص؟ وأين تنتهي هذه الدلالة؟ وما هي الشروط التي لا بد من توافرها كي يتاح لقضايا العقل الخاص تخطي الإطار الذهني وإضاءة الواقع وحكايته؟

وهذه إشكالية شبيهة بالمسألة السابقة أيضاً، فهي تتألف من عدة

---

(1) تمتاز نصوص الشيخ علي العابدي بكثرة ما يرد فيها من استعارات ومجازات عربية وفارسية، إلى درجة تبلغ لوناً من التحذلق أحياناً. وهو هنا يستعير اصطلاحي: اللزوم والتعدي من علم النحو والأفعال التي تلزم مفعولاً واحداً وتلك التي تتعدى إلى مفهولين. ولم نجد بداً من التمسك في النص العربي باستعارته هذه (المترجم).

مسائل تعد رئيسية في مجال نقد العقل والمعرفة. كما أن تحقيق التقدم في الإجابة عليها يمثل تقدماً في الاستنتاج والاكتشاف العقليي. كما تمثل الأسئلة التي تتكون منها هذه القضية أهم إشكالية يواجهها الاجتهاد على الدوام، إذ إن كل تقدم يحرز في معالجة تعقيداتها، سينتهي بتحقيق تقدم في مراحل الاجتهاد، وبخاصَّة في ما يتصل بمنهج الاجتهاد عند الشيعة الإمامية، وهو منهج اكتشافي طريق بالكامل ولا يتقبل نظرية التصويب. ولا شك في أن الكثير من غير الإمامية قالوا بنظرية التخطئة ورفضوا اتجاه المصوبة. وقد جرى توضيح المنهج الاكتشافي في الاجتهاد في دراسة لكاتب السطور بعنوان: «نظرية الاكتشاف في الاجتهاد».

المسألة الثالثة: هل يمكن أن نصل إلى قضية دينية من خلال قضية عقلية؟ وهل يمكن بعبارة أخرى أن نستنتج قضية دينية من قضية عقلية؟

ويعود هذا الموضوع إلى مسألة أخرى أكثر تعقيداً، إذ ما طبيعة العلاقة بين العقل والدين؟ وتطرح هنا قضية التلازم بين العقل والدين، وهي أكثر المسائل أهمية في ما يتصل بالاجتهاد علياساس الملاكات والأدلة العقلية. وحين يجري التدليل على تلك الملازمة وتفسيرها، يمكن أن يتم الانتقال من قضية عقلية في ضوء مضمونها، إلى قضية دينية تنطوي على المضمون نفسه، واستنتاجها منها.

وعلى هذا الأساس، نواجه في المسألة الثالثة أيضاً إشكالية تتمتع ببنية قوية ولا يمكن بسهولة معالجة تعقيداتها.

احتلَّت هذه الإشكالية قسماً واسعاً من أبحاث أصول الفقه، وقد عمل الإماميون خلال قرون عديدة على توسيع أبحاثهم النقدية لتشمل في العمق إشكالية العلاقة بين الدين والعقل، في ضوء المضامين الأساسية للتعاليم الواردة في الكتاب والسنة. ورغم ذلك، فإن الباب ظل مفتوحاً

على الدوام لألوان من الحدس والنظريات الأخرى في سياق الاستنباط، وذلك باعتبار ما يتّغصف به الكتاب والسنة من عمق لا متناه في المضامين: الأمر الذي يجعل اكتشافها وقراءتها تدريجية وتتطلب مرحلة طويلة، إضافة إلى ما تعانيه نظرياتنا من قويد ومحدودية في جانبها الدلالي وكاشفيتها بنحو يعرضها إلى تخطي الواقع.

الملازمة عند الإمامية وغيرهم

ثمة أبحاث مسبهة قدمها العلماء من غير الإمامية منذ مرحلة طويلة، فتناولوا علاقة العقل والدين في نطاق أصول الدين وفروعه أيضاً. ونجد أن إسهامات المعتزلة والأشاعرة من جهة والاتجاه الظاهري ومدرسة الرأي والقياس من جهة أخرى، تعبر عن طبيعة إطار هذا الموضوع عند غير الإمامية. ولم يقتصر نطاق الموضوع على دائرة العقل النظري بالطبع سواء عند الإمامية أم عند غيرهم، بل اتسعت لتشمل العقل العملي والأخلاقي. وظل نقد العقل على الدوام القضية الأكثر أهمية في هذا المجال ولا سيما لدى الإمامية، ذلك أن نصوص المعصومين تضمنت تأسيساً للمبادئ التي يجري تقييم العقل على ضوئها، وأرشدت بني البشر إلى مرتكزاتها الأساسية. وتتكون هذه التعاليم من ثلاثة عناصر: الأوَّل في صدد توظيف العقل نقدياً، والآخر لتبديد سلطة قوى العقل الجزئية التي تستبد بالعقل، في سبيل تجريدها عقلياً من صلاحيتها وسلب العقل الجزئي بأشكاله المختلفة قدرته على الزعم بامتلاك معرفة حصرية يحتكرها، وكذلك من أجل الحؤول دون أن تزعم فكرة جزئية بأنها تضمن نظرية أنتجها العقل الاستنتاجي الذي يتطرق إليه الخطأ مهما كان مستوى المعرفة وحجم النبوغ. أما العنصر الثالث فيوجه قوى العقل الجزئية نحو العقل الكلي المتعين بوصفه مرشداً إلبياً يلعب دور الهداية.

المسألة الرابعة: وهي تتصل بالقضايا التي نشأت من خلال الاستنتاج والاستدلال ووصفت بذلك بالدينية، فهل يمكن أن نتساءل عنها من خلال قضايا العقل؟ وأن نتساءل عن طبيعة تطابقها مع المقايسس العقلية؟

ويكون عسك هذه المسألة كما يأتي: هل يمكن أن نتساءل عن القضايا العقلية من خلال القضايا الدينية ومدى تطابقها مع مقاييس الدين؟

وتختص هذه المسألة كما هو واضح من النص بالموضوعات الاجتهادية غير البديهية وغير العامة. أما القضايا ذات الصلة بطبيعة الدين بشكل عام وتحظى صلتها هذه بدعمٍ من العقل الكلي، فهي خارجة عن نطاق هذه المسألة، بل ستكون مبدأً تقوم عليه، لأنها مقياس للمعقولية نفسها كما سيأتي في بيان ماهيتي العقل والدين. وبعبارة أخرى، فإن القضايا التي يمكن وقوع الخلاف في شأنها هي التي ستدخل في نطاق تلك المسألة وحسب، بينما لا تدخل فيه ولا تكون مشمولة بالسؤال المذكور، تلك القضايا ذات الصلة بطبيعة العقل والدين وفق البيان الآتي لاحقاً.

وهذه القضايا هي في نحوٍ لايمكن الاختلاف فيها، طبقاً لماهيتها نفسها.

القضايا التي لا يتطرق إليها الاختلاف

تمتاز هذه القضايا على الأقل بثلاث خصائص على نحو مانعة الخلو:

أولاً: إنها مستقلة عن تأثير الملابسات النفسية والقوالب الفكرية والأصول الموضوعة أو المسلمات (الأكسيومات)، إضافة إلى المعطيات السابقة والحالية والنبى الفسلجية والمناحي البيولوجَة.

ثانياً: إن وجود العقل يساوى وجود هذه القضايا، أو أنه يقتضي هذه القضايا ويستلزمها.

ثالثاً: أن يؤدي القول بخطئها إلى تخطئة مبادئ الاستدلال أو ماهيته.

وفي ضوء هذه الميزات، يتم فرز هذا النوع من القضايا. إن عدم الاختلاف فيها، بوصفه مقياساً هنا، هو بالطبع أمر منطقي ولا يكفي فيه أن نعود إلى الشهود أو الحس حتى لو تمتع الأخيران بطابع عام، وهذه إحدى نتائج نقد العقل والمعرفة، رغم أن معطيات الشهود العام والحس العام هي من نتائج النقد المذكور بوصف ذلك مبدأً عقلياً.

وفي ما يأتي بضعة أمثلة للقضايا العامة، كالقضية القائلة: إنَّ كل ممكن بحاجة إلى علة، أو الأخرى التي تفيد بأنَّ كل حادث بحاجة إلى علة.

لا يمكن وصف هذه النماذج بالخطأ من دون أن نقع في تناقض، أو أن يؤدي ذلك إلى إلغاء مبادئ الاستدلال، وحتى لو قبلنا بالتناقض وألغينا هذه المبادئ فإن التخطئة ستظل بلا مضمون. إذ لا يمكن تكوين مفهوم ذي جدوى من ظهور شيء ممكن من دون احتياجه إلى علة.

فمع التخلي عن مبدأ العلّية لن يكون ذلك تخلياً عن المنطق والعقل المشترك فقط بل سيؤدي كذلك إلى تعطيل التجربة. وبمعزل عن ذلك، سنواجه في نطاق العلم تعقيدات في تفسير الظواهر وفي التنبؤ بها أيضاً، بنحو لن يجعل في وسعنا التخلص من حالات التناقض والتقاطع. ولدينا على هذا مثال من العقل العملي يقرر ما يأتي: عليك أن تعمل وفقاً للفكرة التي في وصعها أن تحقق كمالات بني البشر وأي كائن عاقل آخرُ كلٌّ على خدةو في آن واحد، وأن تحقق أيضاً كمالات هذه المجموعة بوصفها الكلي المجتمع.

وتنتمي هذه القضية إلى المدركات العامة للعقل العملي المشترك، ولا بد لكل تقنين أن يتبع مقياس القضية المذكورة كي يصبح قانوناً عاماً يدعمه العقل.

لا يمكن، في أي ظرف، أن نأخذ من العقل العملي مسوِّغاً لتخطي هذه القضية ونقضها، وهكذا فإن القضية سالفة الذكر هي من قوانين العقل العملي. ويمكن بالطبع تعميم هذا القانون على سائر كائنات عالم الإمكان، ولكن حيث إننا نرمي إلى تقديم أنموذج للقواعد العامة فقد اكتفينا بقضية محدودة تعود إلى قاعدة تحقيق الكمالات.

وهذا من القوانين التي تتحرك في نطاقي العقل والشرع معاً بما هو أوسع من الملازمة بين العقل والشرع، بمعنى أن ماهية كلٍّ من الدين والعقل نفسها تقرر نظير هذا القانون في المستوى العملي.

وحيث إن قانوناً واحداً ينبثق من مصدرين، نستنتج تطابقاً في مرحلة الواقع والأمر نفسه، بين قوانين الدين نفسه التي تتجرد عن أي نظرية بشرية، وقوانين العقل الكلي التي لا تتعلق بنظرية معينة، فتتوحد القوانين في حد ذاتها، رغم تعدد مناشئها.

ويتحقق اساس التلازم بين العقل والشريعة من خلال هذا التوحد في القوانين المرجعية، وهنالك بالطبع مرحلتان لهذا التلازم: إحداهما مرحلة العقل الكلي والأخرى مرحلة العقل الخاص الاستنتاجي.

ويمكن، في مرحلة العقل الكلي فحسب، القول بالملازمة غير المشروطة، أما في مرحلة العقل الخاص الذي يتطرق إليه الخطأ، فالملازمة قائمة من جانب الشريعة، بمعنى أن كل ما أمر به الشرع لا بد من أن يأمر به العقل، ولكن ليست أوامر العقل هي أوامر الشرع بالضرورة. لأن أوامر العقل المحدود كثيراً ما تكون مخالفة للواقع، وبالتالي فإنها لا يمكن حينئذ أن تكون أوامر شرعية. فالشريعة تتطابق مع

لاعقل الحقيقي على الدوام، لأنها معصومة عن مخالفة الواقع، كما أن العقل الحقيقي يتطابق على الدوام مع الريعة. أما العقل الاستنتاجي الخاص فإنه يتطابق مع الشرع حين يتطابق أيضاً مع العقل الكلي، ولا يمكن تحقق هذا التطابق في الموارد الأخرى لخطأ وجهة النظر التي اعتمدها.

وإليك مثالاً آخر من العقل الأخلاقي، وهو يقرر ما يأتي: ينبغي العمل في ضوء مبدا الصدق، في مختلف المجالات.

ويتولى العقل الأخلاقي تأسيس القوانين للمضمون الأخلاقي، الأمر الذي يجعل قضايا هذا العقل كافة من نمط المضامين الأخلاقية، التي تتقبل التعميم من حيث كونها أخلاقية، وتظهر على شكل قوانين عامة.

أما العقل العملي فإنه يؤكد القوانين على مستوى ضوابطها.

ويكمن الفرق بين لاعقلين الأخلاقي والعملي في أن الأخير يتناول القوانين الكلية العملية بمعزل عن طبيعة مضمونها، بينما يتعامل العقل الأخلاقي مع مضمونها الأخلاقي في ضوء ما تقتضيه هي نفسها، ويعمم جوهر ذلك المضون.

ونعود إلى أنموذجنا، فهو يقرر أنه ينبغي عدم تخطي الصدق تحت أي ظروف كانت، لأن الصدق، في مختلف مستوياته، يقتضي العموم ولا يكتفي بحالات جزئية. وينبثق عموم قوانين العقلين العملي والأخلاقي من معطياتهما ومعاييرهما، وهي لا تتقبل أي لون من التجزئة والاستثناء.

وثمة طبعاً نظرية تقول: إنَّنا نواجه في الأخلاق قوانين تقبل الاستثناء على الدوام، أما قوانين الأخلاق التي لا تتقبل الاستثناء في ظروف خاصة فهي غير مجدية عملياً وليست بالمفيدة.

نقد الخلاف في شمولية القانون الأخلاقي

هنالك إشكال يتصل بهذه النظرية، وهو يفيد بأنَّ قانون الصدق مثار لاختلاف وجهات النظر، رغم أنه من قوانين العقل الكلي، ونجد أن ثمة وجهات نظر ترفضه في بعض الموارد. فإذا كان قانون الصدق، أو مختلف القوانين الأخلاقية المحضة، يقتضي التعميم والشمولية بذاته، ويعمم هذه الشمولية على مختلف العقول، وإذا كان القانون الأخلاقي المحض يتصل بالعقل الكلي، حينئذ لا ينبغي أن تختلف الآراء حياله، وحيث إنها قد اختلفت، نستنتج أن القوانين الأخلاقية المحضة لا صلة لها بالعقل الكلي.

وفي الإجابة على ذلك، نقول: إنَّ هذا النوع من الإشكالات قد ورد في ما يتصل بسائر أقسام العقل، ويمكن فيها جميعها أن نعالج الإشكال بنحوين يتعلَّق أحدهما بقضية الاستثناء في القانون العقلي، والآخر بالاختلاف حول قضايا العقل العامة، كما يأتي:

أولاً: قضية الاستثناء

إذا كان الاستثناء والتخصيص، في قانون العقل الكلي، هو في حد ذاته استثناء قانوني وكلي أيضاً، فهو لا يقبل الاستثناء حينئذ، بل يصبح قانوناً إلى جانب القوانين الأخرى. أما إذا لم يكن ذلك الاستثناء قانوناً كلياً، فهو حينئذ ليس من معطيات العقل الكلي، وبالتالي فهو عاجز عن خرق كلية القانون العقلي وعمومه. وفي كلتا الحالتين يمكن صياغة مورد الاستثناء على شكل قضية شرطية:

تصاغ الشرطية الأولى على شكل هذه المعادلة الشرطية:

أما الثانية فتكون كما يأتي: X X ---X E??(O??)

أي أن تخصيص القانون العقلي، إن لم يكن في نفسه تخصيصاً كلياً وعقلياً، فإنه لا يسعنا اعتباره صادراً عن العقل الكلي، إضافة إلى أن

الاستثناء إذا كان بعد تقرر القانون الكلي فهو غير صحيح لأنه يؤدي إلى التناقض، أما إذا كان موازياً لتقرر القانون الكلي فإنه لا يستلزم التناقض، ولكنه يؤدي إلى التناقض، أما إذا كان موازياً لتقرر القانون الكلي فإنه لا يستلزم التناقض ولكنه يؤدي إلى تقييد القانون العام منذ الأزل، ورغم أن هذا مما لا بأس به غير أنه سيستلزم التناقض لأن قانون العقل بطبيعته الأولية يقتضي عدم المحدودية. وفي ضوء هذا طبعاً لن يؤدي الاستثناء إلى التناقض في ما لو لم يكن القانون في طبيعته الاولية يقتضي الإطلاق.

وعلى هذا الأساس، تدخل مختلف التقييدات والتخصيصات التي تعد استثناءات، في مستوى القانون الكلي، وتصبح معبرة عن محدودية القانون في مورد خاص. كما أن النسخ في الشريعة يعكس محدودية الحكم المنسوخ، ولا يعني ذلك تغيراً في القانون بأسره. وهكذا فإن التخصيص والتقييد والنسخ الشرعي والعقلي هي أمور من نمط واحد، ويجري استخدامهما بطريقة مشابهة.

ثانياً: معالجة الخلاف في قضايا العقل الكلي

حيث إن قضايا العقل الكلي تمتاز جميعها بالكلية، فهي ترجع إلى استلزامات التعقل غير المقيدة، وهذا الاستلزام هو معيار كليتها. إذن لا يمكن حقاً أن نستنتج قضية تتقاطع معها.

وعلى هذا، فإن الفكرة التي تتقاطع مع قضايا العقل الكلي لا تتمتع بأساس عقلي، وفي حالات التناقض هذه لا شك في أن العقل الاستنتاجي الخاص لم يتصور مضامين العقل الكلي، أو أنه لم يدرك تناقض الفكرة تلك مع العقل الكلي، أو أن العقل الاستنتاجي قد تحول بأكمله، أو في بعض جوانبه، إلى جهاز داخلي منفصل عن المنظومة الاستدلالية.

وفي ضوء ما تقدم، نلاحظ أن البرهان، أو الملاك العقلي، يقتضي الكلية والعموم، وأنه لا يمكن تجزئى الملاكات والأدلة العقلية. فحين يقال مثلاً: إنَّ التناقض محال في مستوى ما وراء اللغة والمنطق، فإن ذلك يعني أنَّ استحالة التناقض قانون كلي لا يمكن معه افتراض التناقض في أي مورد أبداً.

وكذلك في ما يتصل بالعبارات والقضايا في مجال العقلين العملي والأخلاقي، فهي تقتضي الكلية والعموم ولا يمكن في أي مورد كان القول بأمور تتناقض مع تلك القضايا.

ومع هذه الصورة، فإن ثمة فرقاً جذرياً بين الشؤون النظرية والعملية، وهو أن القوانين النظرية تتأسس بشكل مستقل عن طبيعة مواقفنا وظروفنا، لأنها تتناول الواقع ولا صلة لها بالأفعال. على العكس من القوانين العملية التي تتصل بما نمتلك من مواقف ومؤهلات وظروف، وما يتوافر في نطاق الفعل من ظروف وإمكانيات. وفي ضوء ذلك، نلاحظ أحياناً حصول تدافع وتقاطع بين قانونين أخلاقيين في المستوى العملي، كما لو تسببت كلمة صادقة في مقتل إنسان بريء، أو تعرض شخصان للغرق، ولم يكن في وسع فريق الإنقاذ نجدتهما معاً بل لا بد من التضحية بأحدهما في سبيل نجدة الآخر.

في هذه الموارد التي كثيراً ما تشهدها الحياة، ليس هنالك تقاطع بين القوانين الأخلاقية، بل تتسق هذه القوانين على الدوام، سواء في حالات التزاحم والتعارض أم في غيرها. ولكن ثمة قيود ومحدودية ترتهن الطبيعة المادية للأجسام، وهي تمثل نطاق الأفعال الحسية، إضافة إلى القيود التي تفرض على قدراتنا الروحية والبدنية، وهو ما يؤدي بمجمله إلى عجزنا أحياناً عن العمل وفقاً لقانونين أخلاقيين في الوقت نفسه. كما نقول في لغة أصول الفقه: إنه ليس هنالك تعارض في الأحكام الشرعية الصادرة عن الله تعالى والتي يتولى الرسول

والمعصومون إبلاغها، ذلك أن الخطأ لا يتطرق إلى مصدر التشريع ولا إلى الجهة التي تتولى التبليغ. والحالة الوحيدة للتقاطع الممكن هي التزاحم، بمعنى أن المكلف حين لا يستطيع في وقت واحد أن يعمل وفقاً لعدة أحكام شرعية، فإن تلك الأحكام تتزاحم، وحين يعمل المكلف على أساس واحد منها فهو يعجز عن الإتيان بما يقتضيه سواه، من دون أن يؤدي ذلك إلى تقييد الحكم أو إلغائه أساساً.

وفي تلك الحالات، إنما يرتفع المنجز الإلزامي عن المكلفين لبعض الأحكام تلك بنحو التخيير العقلي، فعندما يحاول الطبيب مثلاً معالجة عدد من الحالات المرضية الطارئة ولا يتوافر لديه من إمكانيات العلاج سوى ما يكفي لمريض واحد، فإنه سيواجه حينئذ أزمة في الاختيار والترجيح.

ويعبر هذا المثال عن التزاحم العقلي والشرعي في آن واحد، ويعكس إضافة إلى ذلك وحدةً في ماهية قضايا العقل والشرع في السياق الفوقي، وهو مستوى المضامين الحقيقية للقضايا أي مستوى «الأمر نفسه». هذا التوحد في الماهية يشكل أساساً للملازمة بين قضايا العقل الكلي وقضايا الشرع، ويشكل كذلك أساساً لعدم التلازم بين قضايا العقل التي يتطرق إليها الخطأ والضرورات من قضايا الشرع. وسيأتي، في موضوع العلاقة بين العقل والدين، توضيح هذا التأثير المزدوج للمستوى الفوقي في القضايا في ما يتصل بالملازمة وعدمها.

شمولية قوانين الأخلاق

يتضح مما سبق أن الجهاز الأخلاقي لا يحدد أي استثناء للصدق والحق والمروءة والرحمة والعدل، وغيرها من قيم الأخلاق، وأن تحديد هذه القوانين الأبدية وتخصيصها هو بمثابة إلغاء قانونيتها.

قصارى ما هنالك أن هذه القوانين تتزاحم بشكل طارئ عرضي

أحياناً، وتتعارض في المستوى العملي، نتيجة للعجز البشري ونقص الإمكانيات في نطاق الطبيعة والحس، ولا ينشأ هذا التعارض عن ماية قوانين الأخلاق وإنما عما يكتنف الإنسان والطبيعة من قيود ومحدودية.

وهذا ما يعني، في مجمله، تعزيزاً لمرتكزات العقل الكلي من جهة، وهو يوجه ماهية العقل من جهة أخرى نحو العقل المرشد في عالم الإمكان الوجودي، وهو عقل أوجده الله لتكميل نطاق الإمكان الوجودي هذا.

فرغم أن العقل الكلي يتابع قوانين الأخلاق المحضة بنحو شمولي أبدي، فيقوم بتوسيع نطاقها ليستوعب النطاق العالمي، لكن ثمة قيوداً تحدد مواقفه التي تتأسس في ضوء تلك القوانين. الأمر الذي يجعل الإنسانية عاجزة عن بلورة مواقفها الأخلاقية المحضة بنحو كلي في نطالق الطبيعة، حتى لو لم تكن تطمح سوى إلى مُثُل العقل الكلي، بل تتحقق مواقفها على الدوام في سياق أخلاقي محدود هو أعمق من السياق القيمي (المثالي).

سنواجه قسراً أبدياً وحتمية متواصلة وتعطيلاً وعبثاً في المنظومة الكونية للعقل والأخلاق، على افتراض أن النظام الكوني يسير بطريقة واحدة فقط يقوم بموجبها العقل الكلي، وبتوجيه من الله، في مستوى النظام العام، بدعوة سائر الكائنات العاقلة إلى القيم الأصيلة لقوانين الأخلاقي، ويحث من خلال الدوائر الأخلاقية جميع بني الإنسان ومختلف الكائنات العاقلة على العمل وفقاً للقوانين تلك، وبالتالي فإن الإنسان والكائنات العاقلة تعمل على تجاوز قيم العقل تاريخياً وزمنياً في المستويين العملي والأخلاقي نتيجة للعجز وقيود الطبيعة، فتتعرض قوانين الأخلاق على الدوام إلى حالات التقاطع والتزاحم والنقص.

غير أن التعطيل والعبث والحتمية المتواصلة هي أمور مستحيلة، ولذلك فمن الضروري في النظام العام أن يكون هنالك أشخاص يمكنهم

أن يتواجدوا في تواصل الطبيعة الأبدي جامعين لصفات الكمال، فيعملوا وفقاً لقيم الأخلاق بشكل متقن أصيل، وبما يجعل كلاً منهم في حد ذاته قيمة متجسدة في العالم. وهذا ما يفسر ضرورة وجود المعصوم (ع) وتعيينه من قبل الله تعالى، من أجل تطابق النظام التكويني مع النظام الأخلاقي وفي سبيل تحقيق النظام الأكمل.

انتهينا حتى الآن من تقديم صياغة معدلة للسؤال الأول، واستعرضنا مستويات جرى تحليلها ودراستها في تقييمنا لإشكالية الدين والعقلانية، وتطرقنا إلى إشكالية القضايا الأربع، كما ميزنا بين العقل الكلي والعقل الخاص والقضايا العامة التي لا يتطرق إليها الخلاف وتلك التي يمكن وقوع الخلاف حولها. وبذلك توافرت الأرضية لتحديد ماهية الدين وقضايا الدين الكلية وماهية العقل وقضاياه الكلية، إضافة إلى الصلة بين العقل والدين. وعلى هذا الأساس يمكن الآن تقديم إجابة عن السؤال الأول.

ماهية الدين

يدرك العقل التركيبي، بكبيعته، كل قضية من هذا القبيل ويدعمها، بمعزل عن مختلف الظروف والملابسات. ولهذا فإن القضية الدينية، بوصفها شاملة لعموم الدين، تدرك من قبل العقل الكلي في ضوء ماهيته المنطقية نظرياً وعملياً وأخلاقياً، ويتحقق هذا الإدراك في مختلف الظروف، ويأخذ العقل باتباع تلك المعطيات.

وعلى هذا الأساس، لا يمكن في تحديد ماهية الدين أن نأخذ أي قضية يتطرق إليها الخلاف بعين الاعتبار. كما يصدق الأمر نفسه مع القضايا التي لا ترتفع إلى مستوى يدفع العقل إلى التصديق بها واحترامها واتباعها.

لكننا لا نمتلك، في عالم الإمكان، فكرى تتوافر فيها هذه

المواصفات في حد ذاتها وبشكل غير مقيد، سواء ضمن المستوى العملي والأخلاقي أم ضمن المستوى الوجودي، وهكذا فإن الأفكار الإلهية فقط هي التي تضطر العقل إلى ذلك من خلال العقل نفسه، لأن الله هو واجب الوجود ومبدأ عالم الوجود ومصدر الأخلاق.

ومن هذه الحقيقة يتضح أن الدين لا يمتلك ماهيته إلا بفضل الأفكار الإلهية، فليس هنالك معنى متصور للدين ولا وجود حقيقياً من دون الله، وفي ضوء ذلك، نقول في تعريف ماهية الدين: إن حقيقة الدين غير المقيدة تساوي المنظومة التي يكون الله مركزها ومصدرها، ويجري إدراك هذه المنظومة بعامتها من قبل العقل في حد ذاته، حيث يتقبلها وينقاد إليها، وإن لم يقترن ذلك بجوانبها التفصيلية والعملية. وعلى أساس هذا التعريف فإن منظومة الدين تتساوى مع منظومة العقل التركيبي، وهو العقل في مرتبته النظرية والعملية والأخلاقية.

إذن فالقوانين والماهيات العملية والأخلاقية، من حيث وجودها، وبغض النظر عن أي فكرة أخرى، هي القوانين الدينية نفسها في السياق الديني الأكثر عمومية وكلية.

والرابط الموضوعي بين منظومتي العقل والدين، في السياق هذا، هو أساس التلازم بين قوانين العقل والدين ف سياق تفصيلي كلي. ولا يسري قانون التلازم بشكل غير مقيد إلى المستويات الاجتهادية التفصيلية التي ليست بعامة ولا بديهية، ذلك أن العقل البشري غير المعصوم معرض للخطا في مرحلة الاستنتاج كما تقدم، ومن الممكن، وحسب القضايا المستنتجة في هذه المرحلة، عبر الاجتهاد العقلي أو الديني، أن تتطابق مع واقع العقل أو واقع الدين. وبالتالي فإن فئة القضايا الاستنتاجية الاجتهادية عقلياً و دينياً لا تستلزم الفئة الأخرى أبداً، بل من الممكن أن تستلزمها بما يعني أن الاستلزام هذا مشروط ومعلق، كما لو قلنا: إنَّ القضية (أ)، وهي من قضايا العقل الاكتسابي، مطابقة للواقع،

فحينئذ فحسب تكون القضية هذه مطابقة للشرع. أو إذا كانت القضية (ب)، وهي من القضايا الاجتهادية، مطابقة مطابعة للشرع. أو إذا اكنت القضية (ب)، وهي من القضايا الاجتهادية، مطابقة لواقع الشريعة وأمرها نفسها، فإن القضية هذه تتطابق مع الواقع.

وفي كلتا القضيتين الشرطيتين يؤدي استثناء نقيض التالي إلى صدق نقيض المقدم، فلو لم تكن القضية (أ) مطابقة للشرع، فالقضية نفسها لا تتطابق مع الواقع. ولو لم تتطابق القضية (ب) مع الواقع، فإنها لا تتطابق مع الشرع.

ونواجه، في هذا السياق، على الدوام جملة من المسائل الاجتهادية الأساسية، أولاها ما يتعلق بالاستنباطات العقلية الاستنتاجية ممكنة الصدق وهل تتمتع بالحجية والمنجزية في الشرعيتين أو إنها ليست بحجة ولا منجزة، وثانياً حول طبيعة الحجية والمنجزيَّة في هذه القضايا وحدود ذلك وقيوده، وثالثاً هل هذه الحجية لازمة أو متعدية[1]؟، أما القضية الرابعة فتدور حول موضوع التصويب والتخطئة، فكل الإمامية وكثيرون غيرهم يقولون بالتخطئة.

تحليل ماهية الدين

ثمة قسمان داخلي وعالمي للمنظومة التي تستوعب عناصر الدين ومبادئه العامة، والتي تتحدد بموقف العقل حيالها وإدراكه وتصديقه وانقياده لها، فهي تتقبل التحليل إلى هذين القسمين:

يتمثل القسم الداخلي بتلك العناصر والمبادئ التي يدركها العقل

---

(1) تقدم في هامش سابق أن عابدي يستعير، في نظير هذا النص، اصطلاحي اللزوم والتعدي من علم النحو والأفعال التي تلزم مفعولاً واحداً وتلك التي تتعدى إلى مفعولين. فيتساءل: هل تقف الحجية والمنجزية عند المجتهد أم أنهما يتعديانه إلى المكلف أيضاً؟ (المترجم).

وينقاد إليها بطبيعته ومن دون حاجة إلى ممارسة النظر أو التعلم، كوجود الرب الواجب بالذات والعدل الإلهي العام والأنبياء والمرشدين المعصومين والجزاء الأخروي الخالد، إضافة إلى تجنب القبح والسوء والأذى ووجوب الحسن والتقوى والإحسان وضرورة الصدق والأمانة وتجنب إهانة الأم (العمل على أساس بغض الآخرين والاستياء منهم) وعموم الحكم بالعدل، وسائر العناصر والقوانين الدينية العامة؛ إذ يدخل ذلك كله في القسم الداخلي من المنظومة الدينية الذي يدركه العقل الكلي من دونه حاجة إلى خوض مرحلة الاستنتاج. ويشترك الشرع والعقل معاً في هذه المبادئ؛ الأمر الذي يجعلها تصنف على القسم الداخلي المذكور.

أما القسم العالمي فهو يشمل تلك العناصر والتعاليم والقوانين التي يدركها العقل وتنتقل إليه من خلال المرشد المعصوم. فالعقل بطبيعته يذعن إجمالاً لهذه التعاليم، وهذا اللون من الإذعان ينقل القسم العالمي من منظومة الدين إلى العقل. وفحوى هذا الإذعان الإجمالي أن سائر التعاليم التي يتولى المعصوم نقلها، عن الله تعالى، هي تعاليم الدين على أساس أنه صدر من المعصوم وأنه منسوب ومستند إليه.

وهذا الإذعان الإجمالي هو أحد قوانين العقل الكلي. وفي ضوئه يعدّ العقل كما الشرع، أن خبر المعصوم شرط لازم في دينية تلك التعاليم وهو كاف في إثباتها، كما أنه يعتقد بموضوعية[1] خبر النبي والوصي في هذا، بمعنىء أن إخبارهم عن الله تعالى شرط عقلي وشرعي لدينية تلك التعاليم.

---

(1) يريد الكاتب بالموضوع أحد معانيه في أصول الفقه، أي ما كان دخيلاً في فعلية الحكم وتحققه، أي أن هذا الإبلاغ والإخبار موضوع لدينية التعاليم (وفق بعض استخدامات الموضوع الأصولية). وليس المراد من الموضوعية مفهومها المتعارف في ا يتصل بالذاتي والموضوعي ونحوه. (المترجم).

وقدَ ورد، في القرآن الكريم، أنموذج للنصوص الدينية التي تشتمل على سائر المبادئ المشتركة بين العقل والشرع، حيث جاء في الآية 91 من سورة النحل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَـٰنِ وَإِيتَآيِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾.

فهذا النص يطرح ثلاثة مضامين أخلاقية يوصي بها الله بوصفها شاملة لعناصر الأخلاق، كما ينهي عن ثلاثة مضامين تتعارض مع أسس الأخلاق. وهذه التعاليم لا تتقيد بعنصري التاريخ والجغرافيا ولا تتحدد بأي شرط آخر. في تفسير هذه الآية يواجهنا السؤال الآتي: ما هي طبيعة الأمر الإلهي المذكور، وهل هو أمر تشريعي أو تكويني أو أخلاقي أو تشريعي وأخلاقي في آن واحد؟ هل إنه يكتسب طابعاً مركباً من العناصر الثلاثة فهو تشريعي وأخلاقي وتكويني؟ وقد تناول كاتب هذه السطور الأوامر الأخلاقية في العدد 13 ـ 14 من فصلية «نقد ونظر» في قسم قضايا الأخلاق.

ماهية العقل

يجري استنتاج هذه القضية نفسها بنحو كلي من طبيعة العقل، بمعنى ما يتحرك في العقل من عناصر وأوامر ومبادئ، يتولى تقرير ماهية العقل للعقل نفسه علاوة على الفعل العقلي غير المقيد في حالات الصواب والخطأ.

والعقل، في مساره هذا، جهاز كلي غير خاص؛ له، نم حيث إنه عقل، أوامر منطقية في التعريف والاستدلال، كما يمتلك مسبقاً (appriory) عناصر ومبادئ وقوانين يوظفها مسبقاً في المعايير المنطقية، ويعمل على أساسها في حالات الصواب والخطأ وفي ممارسته للتقييم وإعادة النظر وفي مختلف الحالات بشكل عام. وفي ضوء ذلك، فإن أي

تعريف أو قضية أو استدلال يجري تقريره من قبل العقل، في مختلف الحالات، هو من شؤون العقل الكلي ولا يرتهن برؤية أو نظرية خاصة. وماهية العقل، هذه، وهي العقل الكلي نفسه، لا تختص بالعقل النظري بل تستوعب العقلين: العملي والأخلاقي والعقل الحسي أيضاً. وفي ضوء ذلك، وفي مختلف أقسام العقل، يكفي تقرير العقل غير المفيد ضمن هذا السياق، في تحديد تعريفات العقل الكلي وقضاياه وقوانينه في مستوياته الأربعة نظرياً وعملياً وأخلاقياً وشهودياً.

معيار الصِّلة بين العقل والدين

تتمثل الصلة بين العقل والدين في لون من العلاقة يجري تحديده وتنظيمه ضمن معايير معيَّنة.

وهذه الصِّلة تتكون من قسمين: أحدهما يشمل المشتركات بين الدين والعقل نظير مبادئ الصدق والحسن وصدور العمل عن نية أخلاقية، والآخر يتولى تفسير مستويات التلازم بين العقل والدين. ويقوم هذا القسم على القسم الأول، بينما يقوم كلا القسمين على مبدأ التطابق بين العقل والشرع من أجل أن يكونا منتجين. ويقرر مبدأ التطابق أن كل ما يتصل بالشرع في الأمر نفسه والواقع فهو يتطابق مع الواقع الوجودي والأخلاقي، حيث إن الشرع معصوم عن الخطأ. كما أن كل ما يتصل بالعقل الكلي في الأمر نفسه طبقاً لما مر توضيحه في القانون السابق عن ماهية العقل، هو مطابق للشرع أيضاً، حيث إن العقل كلي ضروري وهو أساس كل رفض أو قبول وأي اكتشاف أو تخطئة. وتطابق هذا القانون في سياق فوقي تكون أعماله في سياق الدين، يتمخض عن هذه المشتراكت والملازمات ولاسيما في القسم الاجتهادي.

لا بد من مناسبة مستقلة لتناول صلة العقل والدين بضوابطها في المستويات الثلاثة، أي التطابق والعينية والملازمة، إضافة إلى استعراض

قواعدها التطبيقية في مرحلة الاجتهاد الديني، حتى لو اقتصر ذلك على عرض موجز يدرس طبيعة هذه الصلة من المطابقة حتى الملازمة ومنها حتى مرحلة الاستنباط الشرعي، في الجانب النقدي للاستنباط القائم على الملازمات وفيما يتصل بتحديد ما يمكن دعمه أو إثباته من مجموعة الاستنباطات هذه. وقد تناول كاتب هذه السطور، في نظرية الاجتهاد الاكتشافي، هذه العلاقة، وبخاصَّة في ما يتصل بالاستنباطات القائمة على الملازمات العقلية، زدرسها بمستوى قابلياته المتواضعة، مؤكداً هنالك أن النظريات العقلية لا تستلزم أحكام الشريعة رغم أنها قد تقترن بالبرهان العقلي أو التجربي، وهذا مبدأ نعتمده على أساس أن العقل الخاص الاكتسابي لا تتوافر ضمانات لصدق معطياته، وأنَّ الأدلَّة غير الكلِّية تتعلق بأسرها بمرحلة الاستنتاج التي لا تكون صادقة بالضرورة. وقصارى ما هنالك أن ثمة ملازمة بين وجهة النظر العقلية التي تكونت عبر البرهان، والحكم الفقهي الذي يناسبها، لأن وجهة النظر هذه يقينية بالنسبة إلى صاحبها، والمجتهد الذي توصل إلى تلك النتيجة العقلية عبر البرهان يتوصل أيضاً إلى حكم فقهي مناظر من خلال الملازمة.

وكما ذكرنا، في نظرية الاجتهاد الاكتشافي، وفي مقال آخر تحت عنوان: «تقييم العلاقة بين العلم والدين»، فإن العقل غير المعصوم لا يمتلك ضمانات لصدق معطياته، فلا يمكن تعميم نتائجه العقلية على نطاقات العقول الأخرى، وهذا ما يقال أيضاً في شأن مختلف النتائج الاستنتاجية لدى العقول المناظرة في تطرق الخطأ إليها إذ لا مسوِّغ لتعميم نتائج أي منها إلى عقل آخر، نعم يمكن أن تتوصل العقول الأخرى إلى النتيجة نفسها، وحينئذ تكون النتيجة مسوَّغة لأنها باتت يقينية بالنسبة لها. وثمة طبعاً خلاف بين الأصوليين والإخباريين في هذه الدائرة من الحجية كذلك.

أعتقد، في ضوء ما سجلته من نقد لنظريات الاتجاهين في

الاستنباط، ضمن هذا السياق، أن النتائج العقلية واستنباطات الفقه التي تقوم على النتائج تلك من خلال قانون الملازمة، تمتلك حجية ومنجزية لازمين حتى لو كانت برهانية يقينية، ولا يسعهما أن يتعديا إلى غير الفقيه، وهذا يعني أن الاستنباطات العقلية الاجتهادية ليست بحجة أو منجزة في ما يتصل بالآخرين. وهذه الرؤية حصيلة التمييز بين نوعين من الأدلة وأسباب التنجيز أي اللازم والمتعدي منها.

وسنتولى، في ما يأتي، بإيجاز تبيين قانون الاجتهاد العام الذي يستوعب جميع أجزائه، ويقرر هذا القانون أن مختلف أنواع الاجتهاد تتحرك في منطقة العلم الاستنتاجي والعقل الاستدلالي للإنسان غير المعصوم، سواء في ذلك الاجتهاد العقلي أم الشرعي أم المقارن. ولهذا يرى الأصوليون أن مبحث الحجج والأدلة هو من أهم موضوعات أصول الفقه، إذ يتولى هذا القسم الإجابة عن ثلاثة أسئلة أساسية حول الأدلة الظنية أو ما كان بمثابتها. وبعبارة أخرى فإننا نواجه في المرحلة الأولى السؤال الآتي: بعد أن عرفنا أن الاستنباطات ليست صادقة بالضرورة، فما هو أساس حجيتها ومنجزيتها بالنسبة للفقهاء أنفسهم؟

ونتساءل في المرحلة الثانية: حتى على تقدير يقينية الاستنباطات، فما هو المسوّغ في تعدي حجيتها ومنجزيتها إلى المقلدين، وكيف يجري تعميمهما من الفقيه إلى نطاق تكاليف المقلدين؟ وثمة سؤال ثالث، إذ لماذا تفتقد الاستنباطات التي تقوم على أدلة العقل، منجزية وحجية يتعديان إلى المقلدين؟ (في ضوء ما توصل إليه بحثنا هذا بالطبع). وذلك بينما يتمتع الاستنباط القائم على الأدلة الشرعية بحجية ومنجزية متعديين ويصبح أساساً للفتوى، حين تتوافر فيه المواصفات الكافية.

تأسس القانون العام المذكور بمعزل عن مبادئ الاجتهاد، إذ في إطار المبادئ نفسها تأتي مباحث الحجية والمنجزية وشروطهما وأدلة النفي والإثبات واللزوم والتعدي، فيما يتصل بالمبادئ الظنية كأخبار

الآحاد وظهورات النص غير القطعية ومباحث لاسيرة الإجماعات غير اليقينية والدلالات المظنونة وغيرها من الشؤون غير اليقينية. أما المبادئ العامة التي هي أساس لمختلف ألوان النفي والإثبات والتقييم الشرعي، فإم لها حجية ذاتية عامة لأنها ضرورية الصدق، وذلك من قبيل النصوص الشرعية المتواترة التي تشمل حجيتها الفقيه والمقلد بنحو متكافئ.

أما المبادئ الأولية في الاستنباط الفقهي والديني فهي تتمتع بصدق منطقي مؤكد ويستحيل فيها الخطأ، الأمر الذي يجعل منها حجة بذاتها على مستوى كوني وبالنسبة لجميع العقول والحواس والأفراد، في ظل مختلف الظروف.

وتنحصر هذه المبادئ في كتاب الله وقول المعصوم وفعله وتقريره، وتتطابق معطيات هذه المبادئ في المرحلة الأولى مع معطيات العقل الكلي الضروري بطبيعته، وهو الذي يقرر مبدا استحالة التناقض وحاجة الممكنات إلى علة ونحوهما. بينما ثمة ملازمة غير مقيدة بينهما في المرحلة الثانية وهي مستوى التفاصيل.

معالجة السؤال الأول حول القضايا الاجتهادية

يتضح الجواب هنا في ضوء الحديث المار أعلاه، ورغم ذلك فلا بأس في استعراض الإجابة بإيجاز على أساس ما تقدم.

في ما يتصل بالقناعات التي تتجرَّد عن المسوِّغ العقلي والعقلائي والديني، أي تلك القضايا التي لم تحظ بدعم من الدين عبر المعصوم ولم يدعمها العقل، فهي وجهات نظر شخصية فحسب، ولا يمكن أبداً أن نعدها دينية أو ننسبها إلى الدين. وعلى هذا الأساس فلا يسعنا أن نقول في شأنها سوى أنها تتصل بالأشخاص وشؤونهم. أما القناعات التي هي على شكل قضايا تنتمي إلى نطاق العقل الاستنتاجي غير البديهي، وتحظى بما يدعمها من الأدلة أو يسبغ عليها الطابع العقلي أو

الديني، فيلزم أولاً تحديد مضمون كل منها وتقييمه، ثم تقييم الأدلة التي تقام عليها. ولا يمكن تسويغ اعتناق المرء أو رفضه لأي فكرة تتجرد عن الدليل الكافي العام.

إننا نجد أن جميع الأنبياء والمعصومين الاثني عشر والكتب السماوية يدعون العقل إلى سبيلهم من خلال الأدلة والبيِّنات الواضحة العامة، ويتحدُّون سائر العقول من خلال العصمة والمعجزة والبرهان البديهي والاحتجاج، من دون أن يسمحوا بأي لون من ألوان التعميم لنتائج الأدلة التي يتطرق إليها الخطأ، ومن ثم فقد حرروا الإنسانية على أساس الواقع، والأمر نفسه من أغلال التعميمات التي تتجرد عن المسوِّغات العامة، كما حذروا الإنسان في ما يتصل بذلك.

وحين نلاحظ احتجاجات القرآن، وبعضها حجج الأنبياء السابقين التي علمهم الله إياها وخلدها في القرآن، واحتجاجات الرسول والأئمة التي جاءت من العلم اللدني، نجد أن ذلك قد تضمن استعراضاً تفصيلياً لمزاعم الأمم الأخرى وحججها، وطرحاً لما جرى تسجيله من نقد حيالها معززاً بالأدلة العامة، ونرى أن القرآن بادر بعد ذلك إلى تقديم القضايا الأساسية للدين والبيانات والزُبُر والكتاب المنير والأدلَّة السائرة بالنسبة لجميع العقول. ومن الأمثلة على ذلك احتجاجات الإمام الرضا (ع) ومناظراته مع زعماء الاتجاهات الكلامية والمذاهب والنحل.

وفي ما يتعلق بالمعتقدات التي تطرح على شكل قضايا تنسب إلى العقل أو الدين، فلا يسعنا اتخاذ موقف عام حيالها، إذ يظل ذلك منوطاً بدراسة محتوى كل من هذه القضايا والأدلة التي أقيمت عليها. والموقف العام يتطلب أن نضيف إليه قيداً يخصص عمومه، فنقول: لو كانت القضايا المنسوبة إلى الدين مطابقة لمعايير الدين فيمكن أن تكون دينية، ولا يعني هذا أنها دينية بحسب الواقع الشرعي، بل يعبر ذلك عن مجرد إمكانية دراستها ودعمها في ضوء المقاييس الدينية الواردة في الأخبار

والسيرة والأخبار والنُّصوص والمفاهيم، وباقي القضايا المنقحة في أصول الفقه والتفسير وعلم الدراية. ولكنها ليست صادقة بالضرورة لأنها تتصل بالعقل غير المعصوم، ومن الممكن أن يجري استبدالها بقناعات أخرى تم تحويلها إلى قضايا.

وإذا تطابقت قناعات كهذه مع معايير العقل المحددة، يمكن أن نصفها بالعقلية أو الدينية، من دون أن يعني وصفها بذلك أنها صادقة بالضرورة عقلياً أو شرعياً. ولا يتحقق صدقها العقلي بالضرورة سوى على تقدير أن تكون القضية نفسها من قضايا العقل الكلي الضروري، كما لا يتوافر لها الصدق الضروري دينياً وعقلياً في آن واحد، إلا حين تكون من قضايا الدين في واقعه وحقيقته، وهو ما ينحصر في وجوده الشرعي بكتاب الله وسيرة المعصوم وقوله. ويمكن لباقي القضايا أن تستنبط من واقع الدين وحقيقته، بمعنى إمكان وقوع ذلك في سياق الاستنباط على أساس الحدود والشروط التي تقررت في الاجتهاد الأصولي وفي أبواب الاجتهاد الفقهي.

من خلال الإجابة المقيدة المطروحة، آنفاً، يمكن الإجابة على ما جاء في نهاية السؤال السابق والذي كان كما يأتي: هل يسعنا أن نثبت عقلياً تلك القضايا التي يمكن وصفها بالدينية؟

حيث أن القضايا مارَّة الذكر، بخصائصها المشار إليها، تنسجم مع موازين العقل والدين معاً، يمكن إثباتها بالأدلة العقلية باعتبار إمكان ذلك مع الأدلة الدينية. لكن ذلك الإثبات بشقيه الديني والعقلي فوق طاقة الإنسان المحدود الذي يتطرق إليه الخطأ، فهو عاجز ضمانة صدق القضايا تلك دينياً وعقلياً بنحو يجري تعميمه إلى العقول كافة.

وإنما يتكفل هذه المهمة، وعلى مستوى سائر العقول، ومختلف مراتب الوجود الطوليي والعرضية، المعضومون الذين جعلهم الله في نظام الكون مرشدين وهداة وأئمة.

الخلاف في إمكانية الإثبات العقلي

تجدر الإشارة، هنا، إلى الخلاف الموجود في ما يتصل بإمكانية الإثبات العقلي، إذ أثير هذا الموضوع في الغرب قبل عصر النهضة ضمن الفلسفة واللاهوت، ولاسيما حول جملة من الأمور التي كانت تشيعها الكنيسة.

وجرى تعميم هذه القضية بعد عصر النهضة إلى نطاق الأمور العقلية المحضة، وراحت تعد، منذ عصر «كانط»، من أكثر مسائل الميتافيزيقيا في فلسفة الغرب تعقيداً. كما أنها تطرح في فلسفة العلم والكلام الجديد بوصفها أهم مسألة في فلسفة العلم وفلسفة الدين.

وقدم كاتب هذه السطور، في هذا المجال، نظرية بعنوان: «قابلية التقييم الموضوعي»، وهي ترى إمكانية الإثبات عقلياً وتجريبياً وكذلك إمكانية الدعم عقلياً وتجريبياً، ولكن على نحو مقيد محدود. وهي لا تقول بامتناع أن تجتمع أساليب النفي والإثبات وإمكانية التقييم، وهي بذلك نظرية مركبة تلفيقية. وهذه النظرية هي حصيلة لنظرية إمكانية التقييم ميتافيزيقياً وفيزيائياً، وهي توحد بنحو أكثر عموماً بين المنهجين العقلي والتجربي بشكل تلفيقي.

- **هل الغاية (أو الغايات) التي يطرحها الدين في ما يتصل بوجود الإنسان وحياته، عقلانية؟ وما معنىء عقلانيتها؟**

العابدي: إذا كان المقصود بالدين ماهيته فهو يتطابق مع ماهية العقل، وتتطاق غاياتهما كليهما في هذا السياق، فالغايات التي يحددها واقع الدين وحقيقته هي غايات معيارية. وتنبثق هذه الغايات من صميم العقل الكلي، وهي ليست مجعولة بوساطة المواضعة والاعتبار والنظرية.

ومثالاً على هذا، نجد أن النظام يسود بين الناس بفضل تعميم القانون والعدل، وهذه غاية كونية تنبثق من العقل والدين نفسيهما، ولذلك فهي تتسق مع النظام الأحسن والأكمل كما أن تجاوزها يؤدي إلى التراجع والانحطاط وجودياً.

أما لو كان المقصود بالدين هنا القناعات التي تطرح على شكل قضايا من دون ماهية الدين وواقعه، فإن الجواب يظل منوطاً بتناول مضامين القضايا مجتمعة أو كالاً منها على حدة، ولا يسعنا سوى الحصول على إجابات مقيدة.

ويتطلب تفصيل الجواب مناسبة مستقلة بغية التمييز بين غايات العقل الكلي وماهية الدين، والغايات المحدودة التي تفرزها وجهات نظر ورؤى يتطرق إليها الاختلاف.

ملكيان: إن عقلانية الغايات هي لون من العقلانية العملية، بالمعنى المتقدم في الإجابة السابقة. وتتناول هذه العقلانية الغاية أو الغايات التي ينبغي لنا أخذها في الحياة بنظر الاعتبار. والغاية العقلانية هي تلك تستحق من المرء أن ينفق عمره وطاقاته في سبيلها، ولا شك في إطار ذلك أن ثمة أهمية كبيرة لنسبة الاحتمال في تحقق الغاية تلك.

في حقيقة الأمر، لا نلاحظ تعبيرات ومفاهيم موحدة ومتشابهة في الغاية (أو الغايات) التي طرحتها مختلف الأديان والمذاهب في ما يتصل بالوجود والحياة، وذلك بنحو لا يسمح لنا أن نقول: إنَّ هنالك موحدة يتحرك نحوها بنو الإنسان بشكل إجمالي، وفي ضوء ذلك ربما لا يمكن تقديم إجابة نهائية على تساؤلكم. ورغم هذا كله نجد أن بعض فلاسفة الدين والمتخصصين في علم الأديان المقارن، جعلوا «السعادة الأبدية العميقة» عنواناً عاماً لغايات الأديان كافة، وتجاهلوا ما يحيط بهذا التعبير من غموض، كما افترضوا أن السعادة بمواصفاتها هذه ممكنة التحقق،

ولو شئنا أن نتابعهم في ذلك لأمكن القول: إنَّ هذه الغاية عقلانية، بمعنى أنها تستحق من المرء أن ينفق عمره وطاقاته في سبيل تحقيقها.

لغنهاوزن: في وسعنا أن نبتدئ بالسؤال الآتي: بأي معنىً يمكن للغايات أن تكون عقلانية في ما يتصل بالوجود والحياة بنحو مطلق؟ وللمرء أن يدون كتاباً بأكمله للإجابة عن هذا التساؤل، حيث إنَّ ثمة أبحاثاً واسعة في الفلسفة تتصل بهذا الموضوع. وحول عقلانية تلك الغايات وطبيعتها من الممكن أن تمثل كل من النظريات التي طرحها الفلاسفة في مختلف العصور في موضوع العقل العملي. فصلاً من ذلك الكتاب، إذ في وسعنا هناك أن نتساءل وفقاً للنظرية موضوع الفصل: هل تتسم الغايات المطروحة في التعاليم الدينية بالعقلانية أو لا؟

ولو عمدنا إلى تنفيذ تلك الفكرة للزمنا بالطبع تخصيص فصل آخر مقدِّمة للتكاب، نتناول فيه التعاليم الدينية المأخوذة بنظر الاعتبار. ولأمكن أيضاً دراسة الأهداف المتنوعة التي قدمتها الأديان بإيجاز، كي نركز البحث بعد ذلك على الإسلام، وننتقل أخيراً إلى جملة من التفسيرات التي طرحها المفكرون المسلمون حيال هدف الوجود.

ولو كان الأمر كذلك لوجدنا في حوزتنا عدداً من الخيارات والمعاني قياساً إلى عدة نظريات في العقلانية، التي يمكننا في ضوئها القول بعقلانية ما طرحه الدين من أهداف وغايات، على أساس التوصيفات التي قدمها مختلف المفكرين.

نرى، بشكل عام، أن ثمة عقلانية في ما طرحه الدين من أهداف للوجود والحياة، منذ زمن اليونان القديمة حتى بعض الفلاسفة الجدد، بمعنى أن نوس (Nous) أو الوعي العقلاني يمكنه أن يدرك أن الأهداف الدينية توجه سلوكنا بنحو حقيقي، وهي تقدم بالتأكيد وصفاع لغاية الخلق (Cration). غير أننا نجد في العصر الحديث، لدى هيوم وفيبر

وسارتر وكثيرين غيرهم، اعتقاداً بأن الطبيعة تخلو من أي هدف تماماً، ويمكن للمرء أن يتخذ أياً من ميوله تقريباً دافعاً للسلوك. وحين نصل إلى المفكرين المعاصرين نجد تزايداً سنوياً لأولئك الذين يعربون عن عدم ارتياحهم حيال النظريات التي تجعل العقلانية العملية مقيدة بالـ zweekrationalitat، وهو اصكلاح استخدمه ماكس فيبر[1]؛ حيث يعدّها لوناً من العقلانية التي تستخدم بغية تحقيق هدف معين بغض النظر عن طبيعته. وعلى أساس الرؤى التي رفضت الـ zweckrationalitat، وعدت العقلانية أوسع من المفهوم المحدود الذي تقدمه، وحين نقوم بمزاوجتها مع المحاولات الجديدة في الدفاع عن عقلانية العقائد الدينية (كما نلاحظ في أعمال آلفين بلانتينغا الأخيرة)[2]، نجد أن ثمة آراء ظهرت من جديد واكتسبت المعتقدات الدينية في إطارها العقلانية بالكامل.

ورغم الأثر الواسع الذي تركته نظرية العقلانية، لدى هيوم وفيبر في الاقتصاد وعلم الاجتماع والإدارة والنظريات ذات الصلة بالإرادة واتخاذ القرار، فإن معظم المفكرين يذعنون حالياً لنواقصها، وهذا ما يقره فلاسفة يعملون داخل تلك الاتجاهات الفكرية. فقد حاول روبرت نوزيك (Robert Nozick) مؤخراً أن يجد مكاناً في نظرية حول الإرادة لدور القيم الدينية النهائية[3]. نلمح في المنظومات التقليدية اتساقاً أساسياً بين الغايات القائمة داخل بنية الخلق والأهداف التي تعمل قوانين الدين والأخلاق على توجيه الإنسان نحوها، أو ما يعرف بالغايات التكوينية والتشريعية. ويمكن أن نعثر على فرضية الاتساق بين غايات التكوين

(1) Zweckrationalitat تعبير ألماني مركب من كلمة Zweck، وتعني الغرض أو الهدف أو المصلحة وكلمة Rationalitat وهي العقلانية، حسب مراجع اللغة الألمانية. (المترجم).

(2) See Alvin Plantinga, Warranted Christian Belief (N.Y. Oxford, 2000).

(3) Robert Nizick, The nature of Rationality (Priceton: Princeton University Press, 1993).

والتشريع في الفكر الصيني والفكر الهندي الكلاسيكيين وأيضاً في اليونان القديمة. أما الفكر الغربي المعاصر، بعد هيوم، فهو أساساً يعارض كلتا الفرضيتين، أي أنه يرفض وجود غايات تشريعية كما يرفض وجود هدف تكويني. وما زلنا نلاحظ في العلوم الحديثة مستويات رفض عديدة في ما يتعلق بالتفسيرات الغائية التي لا تتقبل التحويل، كما يعمل علماء الاجتماعِ في العادة على تقديم تفسيرات عملية لقوانين الدين والأخلاق. فهم مثلاً يبينون كيف تسهم قوانين كهذه في تعزيز الوحدة الاجتماعية، ويترقبون في العديد من الحالات استخدام نظرية التكامل في تفسير التوصيفات العملية. ويعترف كل من فلاسفة الأخلاق والفلسفة السياسية اليوم أن في وسع المرء أن يمنح المبادئ الدينية قيمة نهائية، ولنك بوصفها أمراً شخصياً فحسب، ويعتقد عدد من التجربيين والماديين وذوي التوجهات الفيزيائية بأنَّ القيم الدينية تنتمي إلى اللامعقول حتى لو كانت شأناً خاصاً، ذلك أنهم ينكرون القبليات والفرضيات الميتافيزيقية المسبقة لقيم كهذه، غير أن موقفهم هذا لا يستند إلى أي أساس صحيح. كما أن رفض الغائية في العلوم الطبيعية والاجتماعية هو حصيلة مواقف في حقل مناهج البحث العلمي (ميتودولوجي) يمكن الاعتراض عليها. وعلى أي حال فإن إنكار الغائية لا يقوم أساساً على فهم ماهية العقلانية، وحتى على تقدير أن نتبنى مناهج البحث العلمي التي ترفض تفسير الغائية، فلا يعني ذلك تأسيس منهج فلسفي معارض للغائية في الميتافيزيقيا.

وفي ضوء ذلك، نرى أن محاولات تجريد الغايات الدينية من العقلانية، تمنى بالهزيمة في نهاية المطاف، وأن التيار الأصلي في الفكر الفلسفي ينسجم في ما يتصل بموضوع العقلانية، مع عقلانية الغايات الدينية. غير أن هذا لا يثبت معقولية الأهداف الدينية، وستعجز مختلف البراهين التي نقيمها عن إقناع أولئك الذين اعتنقوا مسبقاً أيديولوجيا لا

دينية. أما لو افترضنا أننا نخاطب من يبحث بصدق عن الحقيقة من دون تطرف أو تعصب، فمن المفترض أن لا يكون من الصعب جداً اقتناعه بعقلانية الغايات الدينية. يبدو أن هنالك حاجة فطرية لتفسير غايات الوجود ترسخت في روح الإنسان، وهو يقتنع بمجرد الفرضيات ذات الصلة بالمصدر المتعالي والأهداف الإلهية، فتؤمن الروح بهذه الفرضيات برغبة وتشوق، وتأخذ بمواكبة هذا النظام وذلك الهدف وتنسجم معهما. وهذه الرغبة عقلانية بالكامل، حيث العقلانية هي طريق العقل السليم حين يحاول العثور على الحقيقة والتوصل إلى تفسير لما يواجهه من أشياء.

■ **نتساءل عن عقلانية توصيات الدين، أو إلزاماته من أفعال ونحو ذلك، وما هو معنى العقلانية وطبيعتها في هذا الإطار، ولا سيما ما يتصل بالأفعال العبادية (rituals)؟**

العابدي: إن ما تقدم في الحديث عن غايات الدين وتمييزها من الغايات التي يتطرق إليها الخلاف، يأتي بعينه في ما يتصل بالأفعال التي أوصى بها الدين وبالتفصيل نفسه. وعلى هذا نحتاج إلى بحث تفصيلي مقارن فحسب، يتولى في مناسبة مستقلة تحديد منظومة الأفعال التي أوصي بها الإنسان من قبل واقع الشريعة. والميزة العامة لهذه المنظومة قبولها للتعميم إلى الناس كافة وفي مختلف الظروف، من دون أن يؤدي ذلك إلى ظهور أدنى تقاطع وتناقض داخل المنظومة هذه، ومن دون خرق لأي من مبادئ ماهية العقل على المستوى النظري والعملي والأخلاقي.

ملكيان: العقلانية المشار إليها، في هذا السؤال، هي الأخرى من أنواع العقلانية العملية، وفي ما يتصل بهذا اللون من العقلانية يجري التساؤل عن الفعل «الكذائي»، وهل أنه يساعد الفاعل على تحقيق هدفه (أهدافه) أو لا، فالأفعال التي تحقق هدف الفاعل هي عقلانية وما سواها

ليس بعقلاني. أما في ما يتعلق بالحالات التي لا يتوافر فيها جزم حول نتائج الفعل، ففي وسعنا القول: إن العقلانية تتطلب من المرء أن يؤدي الفعل الذي تكون حصيلة الضرب لاحتمال نجاحه في معدل الفائدة المتوقعة منه هي الأكثر، أكثر قياساً إلى أي فعل ممكن آخر. وهذا اللون من العقلانية هو أهم مصاديق العقلانية الذرائعية، ويرى بضهم أنه المصداق الوحيد لها.

يبدو أنه يمكن تقسيم الأفعال التي يوصي الدين، أو يأمر، بها، إلى قسمين كبيرين: أحدهما الأفعال الأخلاقية كالعدل والصدق والإحسان والتواضع، والآخر الأفعال العبادية من قبيل الصلاة والصيام والزكاة والحج (بوصف هذه نماذج من الدين الإسلامي).

وقد أثير نقاش حول عقلانية الأفعال الأخلاقية، وهي المساحة التي تتجسد فيها جوانب الاشتراك بين الأديان والمذاهب، بدرجة أقل، قياساً إلى الأبحاث التي تناولت الأفعال العبادية ورفضت عقلانيتها. ولعل واحداً من أسباب ذلك هو أن الأفعال الأخلاقية ستتمخض عن معطيات فردية وجماعية حتى لو كانت قد انبثقت عن نسيجها الديني وبنيتها الدينية الخاصة. أما العبادية فهي تمتلك معنى ومفهوماً ومكانة وأهمية عملية، في إطارها الديني فحسب. وربما كان السبب الآخر هو أن الأفعال الأخلاقية تستند بنحو أقل بكثير على الفروض القبلية والمسبقة في الميتافيزيقيا والانطولوجيا والانثروبولوجيا، قياساً إلى الأفعال العبادية التي تتأسس بشكل أكبر في ضوء تلك القبليات والفرضيات المسبقة، وهي قضايا لا يمكن فهمها وتقبلها في الغالب إلا من قبل الإنسان التقليدي ما قبل الحداثي، إذ يظل تقبلها صعباً العافية البدنية، فيمكن أن يكتسب قيمة رمزية. ولنفرض أن ثمة تعاقداً أو اتفاقاً يجعل القيام بهذا الفعل معبراً عن أن المرء يدعم شيئاً آخر يمتلك قيمة مختلفة، كما لو أن وزير الزراعة أخذ يتناول التفاح في مكان عام، فنجد

هنا أن ما قام به الوزير يعدّ دعماً لزراعة التفاح. ولكن ربما كان علينا القول: إنَّ القيمة الرمزية هي في الحقيقة لون من القيمة الأداتية الآلية، لأن هذا الفعل أداة للتعبير عن دعم زراعة التفاح، وهو ما يمتلك بدوره قيمة أداتية أو ذاتية. لا بد من الانتباه إلى أنه يمكن لفعل واحد أن يمتلك قيمة ذاتية أو أداتية ورمزية في الوقت نفسه.

في ضوء ذلك، نتساءل الآن عن طبيعة القيمة التي يمكن أن تنطوي عليها العبادة والتي تؤدي إلى عقلنة الممارسة العبادية بالنسبة للإنسان. فلو كان للعبادة قيمة ذاتية لباتت أمراً غير مهم لا بد من أن نتجاهله، لأننا لا نعبد من أجل العبادة نفسها. فلا نركع مثلاً على أساس أن في هذا الوضع الفيزيائي قيمة تعود على الجسم بالفائدة، حيث لا وجود لأي قيمة ذاتية في ذلك. لكن القيمة الأداتية للعبادة تتمثل في كونها أداة للقرب الإلهي، لأنه سبحانه أمر بها ونحن ندرك أن تعاليمالله تستهدف خيرنا وفلاحنا، أي من أجل تقربنا منه تعالى، وليس هنالك من أمر أكثر عقلانية من طاعة الله. يمتلك القرب الإلهي قيمة ذاتية، والعبادة أداة رمزية للعشق والطاعة بغية التقرب من الله سبحانه. ويمكن للعبادة أن تنطوي على ألوان أخرى من القيمة، فيمكن أن تسهم في منح المرء شعوراً بالرضا الروحي، غير أن ذلك لا يمكنه تسويغ العبادة. ونجد أن العبادة باطلة شرعياً حين لا تكون القربة نية للعمل، حتى لو عاد علينا ذلك بالرضا الروحي. من جهة أخرى، ستظهر العبادة ممارسةً غير عقلانية حين يجري رفض معتقدات الدين جهلاً أو عناداً.

عادة ما نجد في نظريات التحليل النفسي التي تحمل طابعاً إلحادياً صارخاً، أن العبادة تنشأ عن الإطراه والاضطرار (neurotic compulsion)، ويجري تقديم مفهوم المناسك في هذه النظرية بصفة يقع في مقابل السلوك الذرائعي. ويعتقد هذا الاتجاه أن السلوك البراغماتي

الذرائعي هو نمط عقلاني، لأنه يأخذ بعين الاعتبار منفعة تحقق الأهداف الدنيوية[1].

يعرب العديد من علماء النفس والاجتماع عن موقفهم المتعصب ضد الدين من خلال القول: إنَّه لا يمكن تسويغ الطقوس الدينية عبر العلم أو العقل العرفي العلماني (common sense). ونلاحظ أن علماء الاجتماع والانثروبولوجيا الذين يقارنون بين السلوك العقلاني والعبادي، يميلون في العادة إلى ما تنطوي عليه العبادة من معطى اجتماعي ـ ثقافي، ويرون أن المضمون الظاهري للعبادة هو إطار شكلي للأهداف الاجتماعية التي تتضمنها العبادة بنحو غير مباشر. ويبدي بعض الانثروبولوجيين، مثل كليفورد غيراز وفيكتور تيرنر، اهتماماً بالمضمون الديني الصريح لموز التعاليم الدينيةو ويبينون كيف يمكن للعبادة أن تمنح قوة عاطفية لنظريات علم الفلك (كالقول بأن الغيوم خاضعة لأمر الله) والقيم التي تمتلك أهمية ثقافية، وهده القوة تخلق الوحدة والتكافل الاجتماعيين[2]. غير أن هؤلاء أيضاً يقررون أن العبادة التي يؤديها الناس لا تستهدف تحقيق تلك القيمة الاجتماعية، وبالتالي فهي ليست عقلانية من حيث المسوَّغ الذي تماري على أساسه. وتكتسب ممارسة العبادة عقلانيتها عند أولئك الذين يؤمنون عقلانياً بحقيقة المعتقد الديني فحسب، كما أن عقلانية المعتقد تقتضي بالتأكيد عقلانية العبادات التي تقوم عليه. إن أداء العبادات والمناسك أمر عقلاني لأن ذلك ما أمر به الله ومن العقل أن نطيعه سبحانه. ألم تبق هنالك نقطة أخرى يجدر بنا

(1) Robert M. Adams, Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics. Chaper 9, «Symbolic Value», 214 - 228.

(2) في ما يتعلق بالمناهضة المتطرفة للدين ضمن كثير من نظريات علم النفس يلاحظ:
David M. Wulff, Psychology of Religion: Classic and Contemporary Views (New york: John Wiley and sons, 1991), 34 - 35.

التطرق إليها؟ أحسب أن ثمة معنى أعمق سيعيننا كثيراً في فهم عقلانية العبادة، فنحن ندرك أن القيمة الأداتية للعبادة تتمثل في القرب الإلهي، لأن الوحي جاء بذلك ووصلنا عبر الأنبياء ولا سيما النبي الخاتم (ص). غير أننا لا نعلم كيف يقرّبنا الله بفضل العبادة. إن طريق التسليم له سبحانه، أي العبادة، يؤدي إلى التقوى لدى العابد ويعزز فيه روح التواضح ويدفعه إلى ذكر الله، كما ورد في قوله تعالى ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت: 45].

كما يمكن القول، في ما يتصل بمعطيات العبادة النفسية والاجتماعية: إنَّ تعاليم الدين تؤدِّي دوراً مهماً في منح الإنسان توازنه النفسي(1)، ويعتقد علماء الاجتماع أن العبادة تسهم في إيجاد الوحدة والتقارب بين الأشخاص الذين يؤدّون طقوس العبادة معاً، ويقوم الظاهراتيون بوصف المسار الباطني للعبادة. ويمكن لسائر خصائص العبادة أن تؤدِّي دوراً في ما يخططه للإنسان ومن أجله، ومن خلال العبادات واجبها ومستحبها نتقرب إلى الله بنحو أفضل ونحقق تقدماً على طريق التكامل.

يمكن للتدبر في عوامل كهذه أن يعيننا على فهم جانب محدود من الحكمة التي تنطوي عليهاالتعاليم الإلهية. غير أن فهماً كهذا ليس شرطاً لازماً في تحقيق عقلانية العبادة كما أنه لا يكفي في ذلك، حيث نعجز عن استيعاب كنه الحكمة الإلهية، لكننا نتوكل عليه سبحانه، ونحاول أن نطيع تعاليمه، وهذا ما يمثل العقلانية بالكامل.

■ **لو تجرد الدين من العقلانية في دائرة معينة، فهل يمكننا الدفاع عنه والقول: إنَّ العقلانية غير ممكنة أو غير مطلوبة في ذلك النطاق على الأقل؟**

---

(1) Evan M. Zuesse, «Ritual», in Mirecea Eliade, ed., The Encyclopedia of Religion, (New York: Mac Millan, 1987), Vol. 12 - 405.

العابدي: يتضح جوابنا على هذا مما سبق، ونقول بإيجاز: لا يوجد في الشريعة ما يتقاطع والعقلانية العامة الكلية ولا يمكن أن يوجد نظير لذلك، وهذا في مستوى حقيقة التشريع الموحى إلى الأنبياء والمبلغ من قبلهم إلى البشر. وفي ضوء هذا، ينبغي في هذه الموضوعات، وقبل كل شيء، اعتماد المناهج المنسجمة التي تواكب العقل الكلي ومصادر الدين الأولية والتعويل قدر المستطاع على المعطيات والمبادئ.

ملكيان: أعتقد أن العقلانية مطلوبة في مختلف المجالات والمستويات، ولا يمكنها إلا أن تكون كذلك. ولا يسعنا القول: إنَّ العقلانية بمعنى المرجعية المطلقة للأدلة الصحيحة، ليست مستحسنة أو محبذة دائماً، حتى لو اعتبرنا علانية أرسطو التي جعلها المائز بين الإنسان وغيره من الحيوانات، عقلانية وصفية تعبر عن المؤهلات والمواهب الفكرية التي تستتبع في العادة قدرة الة النطق والاستخدام اللغوي، وميزنا بينها وبين العقلانية (الإيصائية) المبحوثة في هذا الحوار. فلا يمكن أن نرفض مرجعية الأدلة الصحيحة في بعض الحالات أو الموارد الزمانية والمكانية، أو أن نستحسن تبعية ناقصة محدودة للأدلة الصحيحة، أو نحبذ مرجعية الأدلة الخاطئة أو الفاسدة!

مع الأخذ بنظر الاعتبار مستويات العقلانية ومراتبها، من جهة أخرى، فلا يمكن القول بعدم إمكان العقلانية في نطاق ما، بل يمكن أن نقول مثلاً: إنَّ مستوى عالياً من العقلانية لا يتوافر في دائرة معيّنة، ولا خيار أمامنا سوى الاكتفاء في الدائرة هذه بالمستوى الأدنى من العقلانية. وقد اعتمدت هنا بالطبع قضيتين من دون أن أقيم عليهما دليلاً، بل أرسلتهما إرسال المسلمات، الأولى أن للعقلانية مراتب ومستويات، والثانية أن الحد الأدنى من العقلانية متوافر على الدوام في مختلف المجالات والحالات. ولا تسمح طبيعة البحث هنا بأن نستعرض ما أقامه الابستمولوجيون على هاتين القضيتين من أدلة.

لغنهاوزن: علينا أن نحرص هنا على التمييز بين مستويات الدين ودلالته اللغوية، إذ يجري استخدام مفردة الدين (Religion) في عدد من المعاني، فهي تدل مرةً على المؤسسة الاجتماعية وأخرى على ما يرادف الإيمان أو الديانة. وقد منحت هذه المفردة في اللغة الانجليزية معاني مختلفة، وهي تنطوي أحياناً على دلالة عامة بنحو يجعل من الممكن اعتبار الشيوعية ديناً كذلك. وثمة مستويات كثيرة في بعض معاني الدين تغيب فيها العقلانية، فحاول المشركون مثلاً أن يعمدوا إلى قتل الأنبياء بمسوِّغات دينية. غير أنني أتناول هنا الدين بمعنى الهداية الإلهية للإنسان بنحو وآخر، وذلك ما يقوم به سبحانه من خلال الأنبياء، حيث وصلت الصيغة النهائية المؤكدة لتلك الهداية عبر خاتم الأنبياء محمد (ص) وهي الإسلام. فأنا أتاحدث في الحقيقة عن عقلانية الإسلام، وأتناول السؤال الآتي: هل ثمة مستويات في الإسلام يمكن اعتبارها غير عقلانية؟ إن العقلانية هي منهج العقل السليم، شريطة أن لا يرتكب هذا العقل خطأً في تقييم الأدلة والمعتقدات والأعمال والقيم والأهداف، وحين لا يقع العقل في الخطأ ضمن هذه المجالات يمكننا وصفها بالعقلانية.

أي أن العقل لو تقبل بعض القيم أوالأفعال بنحو صحيح، ومن دون أن يقع في الخطأ، ففي وسعنا القول: إنَّ هذا في حد ذاته ينطوي على قيمة عقلانية، غير أن ذلك موضوع ثانوي لأن العقلانية منهج عقلي وهي ليست شيئاً قيمياً وعقيدياً. فحين نقول: إن الدين عقلاني نريد بذلك أن تقبُّل المعتقدات الدينية أمر عقلاني، وأن بالإمكان تركيب أدلة كافية تثبت المعتقد الديني، كما يعني ذلك عقلانية طاعتنا للتعاليم الدينية واجبها ومستحبها، وعقلانية إيماننا بالقيم الدينية وسعينا إلى تحقيق الأهداف التي وجهنا الدين نحوها.

يتحدث الدين إلى الإنسان في مستويات مختلفة، وحين يدعو الإنسان إلى توظيف عقله يمكننا ووصف هذه الدعوة بالعقلانية، فيقول

سبحانه مثلاً: ﴿اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الحديد: 17].

لا يتحدث الدين مع الإنسان في المستوى العقلي فحسب، فالدين يولي اهتماماً لماي تملك الإنسان من تهيّب حيال الله وفيما يتصل بالمشاعر والخوف والاحترام والعشق. ويمتلك القرآن جمالية متميِّزة بسبب ما يتضمنه من حس جمالي إنساني، ولا يتقاطع هذا مع العقل، غير أنه علينا الانتباه إلى أن ميل الإنيان نحو الدين وانجذابه إليه هو أوسع مما يمكن تصنيفه على النطاق العقلي. ولعل دافع الإيمان بالنسبة إلى بعض تلك النخبة المتميّزة التي آمنت بالإسلام كان الحب لرسول الله (ص) وأهل بيته (ع). وليس رد الفعل العاطفي هذا متقاطعاً مع معطيات العقل، لكنه لا يدخل في دائرة العقل في الوقت نفسه. في وسع العقل أن يتولى تقييم ذلك،ويحكم بحسن المحبة مثلاً غير أن تكوين هذا الحب وإيجاده خارج عن صلاحيات العقل.

لقد عبرت عن العقلانية بأسلوب يتطلب أن لا يرتكب العقل خطأ في تقييمه للأدلة والمعتقدات والأفعال والقيم والأهداف. وهذا تعريف عام شامل للعقلانية، بيد أنه يمكن تقسيم العقلانية إلى descursive و non-descursive، وهو يقوم على التساؤل عن عملية التقييم، فهل تتمثل بالتحليل المعرفي والتقييم أو تجري من خلال الشهود والتبصر العقلاني؟ ويشير أرسطو أحياناً إلى هذا الاختلاف بعبارتي dianoia و nous، ولعله يشير بذلك إلى العقل الكلي والعقل الجزئي. إن كلمة discursive الإنجليزية والتي تشترك في اشتقاقها اللغوي مع discourse بمعنى الخطاب، توحي بأن ثمة تراتبية زمنية في الخطاب. وهي تعني في اللاتينية الركض من هنا إلى هناك. حين تنامى الشك بالعقل في الفلسفة الغربية الحديثة، كانوا يرون أن العقلانية تعني الاستدلال discursive. ذلك أن هنالك جانباً مهماً في الدين يتصل بالتعامل المباشر مع الله، وهو

ما يعبر عنه بـnoetic أي إنه يتعلق بالشهود والمكاشفة nous. وبهذا المعنى في وسعنا القول: إنَّ جانباً مهماً في الدين هو غير عقلاني، أي أنه ليس dianoetic، لأن الأخير يدعونا إلى التساؤل والبحث والتقييم والاستدلال، وهذا ما يتم في الغالب من خلال الحوار والجدل والكلام المنطوق[1].

وثمة نشاط وممارسة عقلية تطالبنا بها العقلانية الناطقة أو discursive أو dianoetic، إذ إن علينا ممارسة التقييم واتخاذ قرار بشأن نمط السلوك الذي نعتمده. كما أن هنالك جانباً آخر في الدين يطالبنا بالإنصات والاستماع، وهذا الجانب يتَّصف بطابع الانفعال والتأثر بالدرجة الأولى. إننا ننصت إلى صوت الهدى الإلهي ونلتفت إلى الشيء الحاضر بيننا، وهذا لا يعني لا عقلتانية في ما هو حاضر وفي طريق الهدى، بل أريد القول: إنَّ العقلانية الجزئية لا تؤدي بنا إلى الله. علينا أن نمارس الإنصات أولاً ثم نخوض في النقاش بعد ذلك حول ما أنصتنا إليه. أتصور أحياناً أننا استغرقنا في أقاويلنا العابثة إلى درجة نسينا معها التعاليم الموجهة إلينا. علينا أحياناً أن نمسك عن الحديث ونتفرغ للإنصات بالكامل.

اعتقد أنه لا ينبغي خلال محاولتنا فهم الأشياء أن نعول دائماً على التقييمات العقلانية، لا في ما يتعلق بالديم فحسب بل في مختلف الحقول. لا بد لنا بالتالي من أن نستغني عن حساباتنا الرّياضيّة في نقطة معينة كي نتيح للحقيقة أن تتدفق وتتجلى، وهذا ما يصدق في الرياضيات والمنطق نفسيهما. أي أنه لا يسع المرء أن يفهم الرياضيات حين يستغرق في حساباتها بالكامل، بل من الضروري أن يتدبر قليلاً في العلاقات

---

(1) قدم إريك أريكسون أبرز مثال لهذه الرؤية، يلاحظ لذلك كتاب وولف الذي كثيراً ما أشرنا إليه ص361 ــ 410، وكذلك: Thomas Moore, Care of the Soul, (New York : Harpor Prennial 1992).

الرياضية. ويمكن للاستدلال أن يعيننا في تحديد النقطة التي يكون المناسب فيها أن لا ننشغل به نفسه. لا يمكن لأي إنسان أن يظل طوال الوقت مستغرقاً في التحليل العقلي، ويلحق الجهاد والتعب حتى بذوي الاتجاهات العقلية فنراهم ينصرفون إلى متابعة برامج التلفاز ونحو ذلك.

كيف نحدد اللحظة التي تناسب ممارسة التحليل العقلي؟ إن إحدى وسائل ذلك هي أن نطلب بوعي المساعدة من العقل نفسه، فيسأل المرء نفسه مثلاً: هل أواصل العمل في كتابة المقال هذا أو انصرف إلى النوم لأن الوقت متأخر؟ ولعله سيقرر أن ينام ساعة أو ساعتين ليعود إلى العمل ثانية باعتبار أن عليه تسليم مقالته في وقت قريب، فيستعين بالجرس المنبه كي يستيقظ في وقت مناسب. ولكن نلاحظ أننا مثلاً نُستدرج تلقائياً إلى الجدل العقلاني من دون أن نكون قد اتخذنا قراراً واعياً بذلك، كما نتولى رفض المقولات في ضوء الأدلة المتاحة لنا من دون أن نخضع الموضوع للدرس الكافي وبما يتطلبه من عمق. وحين يصيبنا التعب ننصرف إلى النوم من دون أن نفكر في مسوِّغ للنوم أو الاستيقاظ، وهذه مواقف تتمتع بكامل العقلانية. يقولون في الفلسفة الإسلامية: إنَّ سائر العلوم تتأسس على العلم الحضوري وإنه لا يسع المرء أن يفعل شيئاً من دون هذا العلم. إن التوصل إلى العلم الحضوري هو لون من الـ noetic [1]. وفي سبيل مضاعفة الوعي بالعلم الحضوري وجعله أشد، لا بد من التوقف عن الحوار مع الذات والحديث معها nonologue وأن نعمد إلى الإصغاء من خلال آذاننا الداخلية. وهذا لون من الاستعداد لاستيعاب شيء أو الإصغاء الكامل إلى جانب من عقلانية nondiscursive وهو ما يتحقق من خلال الكشف nous نفسه.

---

(1) Martin Heideggel, What is called thinking? (New York: Harper and Row, 1968, p.68.

■ **هل تعتقدون أن العقلانية أمر نسبي وأن للدين عقلانيته الخاصة التي تختلف عن الأنماط الأخرى من العقلانية؟ وإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن الدفاع عن الدين حيال معارضيه وما يطرح إزاءه من بدائل؟**

العابدي: في ضوء الإجابة السابقة عن السؤال الأول، نجد أن الدين يخاطب سائر العقول من دون تمييز بين الحالات والظروف والمراحل. وعلى هذا، فإن عقلانية الدين هي عقلانية عالمية تدعو مختلف القوى العقلية إلى اتخاذ مبادئ الدين ونظمه معياراً من خلال ما تقتضيه العقول، وهذا ما يمثل الميزة العامة للدين الحقيقي وشرطه لزوماً وكفاية. وهكذا فإن الدين لا يدعو أبداً إلى تجاهل العقل ولا يقول: عليك بالإيمان أولاً وستفهم بعد ذلك. بل يقول الدين كما جاء في السياق القرآني: أفلا يعقلون؟ أفلا يتدبرون القرآن؟ قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون؟

ملكيان: إنني أتقبل نسبية العقلانية بمعنى خاص فحسب، ذلك أن القضية (س) إذا كانت صادقة فهي كذلك على الدوام، وإن كانت كاذبة فهي كذلك على الدوام أيضاً. ولكن رغم دلك يمكن في الوقت نفسه أن يكون إيمان الشخص (ص) بهذه القضية في اللحظة الزمنية (ع1) إيماناً عقلانياً، لكن قناعة (ص) بالقضية نفسها في اللحظة (ع2) ليس عقلانية، أو أن يكون إيمان شخص آخر هو (ص) بها في اللحظة (ع1) فضلاً عن (ع2) هو غير عقلاني أيضاً. وبكلمة أخرى فإن صدق القضية أو كذبها لا يرتهن بالأزمنة أو الأشخاص، بينما تظل عقلانية القضية أو عدمها مرتهنة بقناعات الأشخاص والاختلاف الزمني، أي أن الصدق والكذب أمران مطلقان غير منوطين بشيء، أما العقلانية وعدمها فهي نسبية وتابعة غير مستقلة.

ولكـن لا يشـكل مفهـوم العقلانيـة المقبـول هـذا أبـداً مســوّغاً للقول: إن الدين يمتلك عقلانية خاصة تختلف عن الأنماط الأخرى للعقلانية.

نعم يمكن القول: إن الدين يقدم مفهوماً لغاية الوجود وحياة الإنسان يختلف عن الغايات والأهداف التي تقدمها الاتجاهات والمذاهب الأخرى، أو أنه يطرح ما يجده مفيداً ومجدياً من آليات وأساليب تغاير ما تقترحه تلك الاتجاهات في إطار تحقيق الأهداف والغايات. ولكن حتى لو صح ذلك فإنه لا يعني أن الدين يمتلك عقلانيته الخاصة، لأن ما يقدمه الدين من غايات وأهداف أو آليات وأساليب يوصي بها أو يوجبها هو شيء، بينما العقلانية العملية لتلك الغاية أو مجمل هذه الآليات والأساليب شيء آخر. يمكن أن تكون هناك غايات وأهداف أو آليات وأساليب خاصة بالدين في مقابل الاتجاهات والمذاهب الأخرى، أو أن تكون خاصة بدين معين في قبال ما سواه من الأديان، لكن لا يمكن لعقلانية تلك الأهداف أو الآليات أو عدمها أن تختص بالدين بنحو عام أو بأحد الأديان على وجه الخصوص. كما يمكن في ما يتصل بالعقائد والعقلانية النظرية أن يطرح الدين بنحو عام عقائد خاصة به، ويمكن أن تكون لا دين خاص من الأديان عقائد كهذه ويأمر أتباعه باعتناقها، غير أن هذه العقائد شيء وعقلانيتها أو عدمها شيء آخر. يمكن أن تكون العقائد خاصة والأديان بنحو عام أو بدين منها على وجه الخصوص، بيد أن عقلانيتها أو عدمها لا يمكن أن تكون خاصة بالدين.

وموجز القول: إنَّ العقلاني هي أمر أوسع من الدين يجري على أساسه تقييم تلك المعتقدات والأفعال والغايات، رغم أن العقلاني ليست أمراً فوق التاريخ، أي أنها ليست خارج إطار الثقافة والملابسات

الشخصية. وذلك ما يميزها من الصدق والكذب في القضايا إذ ليسا أمراً أوسع من إطار الدين فحسب بل هما لا تاريخيان أيضاً.

لو افترضنا على هذا الأساس أن ثمة عقلانية خاصة بالدين، أي أن الدين يكون موضوعاً للتقييم وأساساً ومعياراً له في آن واحد، فما الذي يسوِّغ لنا أن نرفض وجود عقلانية خاصة أيضاً في كل من مستويات الهذيان (delusions) والوهم (illusions) والخرافة (superstitions) التي ابتدعها الإنسان؟

لغنهاوزن: يمكن القول بنسبية العقلانية بمعنى من المعاني، غير أنني لا أحبذ هذا التعبير لأنني متأكد أن ذلك سيساء فهمه، وثمة سبب جيد لسوء الفهم هذا؛ حيث يجري توظيف الزعم بنسبية العقلانية ماضياً وحاضراً في تسويغ عدم الالتزام ويؤدي إلى اهتزاز مكانة اليقين. غالباً ما يقول أنصار النسبية: إنَّ علينا المساواة بين أنماط العقلانية ومنحها أهمية متكافئة باعتبار تنوع البدائل العقلانية. إن النسبية المتطرفة في ما يتصل بالعقلاني هي أمر غير عقلاني في حد ذاتها. لو كانت الموضوعية التي ينطوي عليها منهج فكري محدد مساوية لما يتوافر من موضوعية في مختلف المناهج الأخرى، فهذا يعني أنها غير مجدية جميعاً. ذلك أن قيمة المنهج الفكري العقلاني تكمن في كونه أداة يسعنا من خلالها أن نحدد مدى الصواب في المزاعم المختلفة، ونتولى تقييم القيم المنافسة، وأن ندرك الطريق الأمثل لتحقيق تلك الأهداف. تروج اليوم السخرية من العقل والعقلانية مع الأسف، وثمة اتجاه يرى أن جميع الخيارات مسوَّغة في ما يتصل بالموضوعات المهمة. ولا بد من أن نتوقف عن هذه النماذج، حيث يجري توظيف أنماط النسبية في العديد من الموارد بهدف تسويغ الحالة الاستسلامية. وفي ضوء رد الفعل المسوَّغ من خلال النسبية حيال مستويات الفساد أخلاقياً ونظرياً،

يمكن أن نتفهم مبادرة العديد من المفكرين إلى طرح رؤى إطلاقية متطرفة[1].

يحذر اتجاه الإطلاقيات المتطرف من أن يتراجع ولو لخطوة واحدة، لأنه يخشى أن يؤدي ذلك إلى تقدم خصومه مئة خطوة. فلو قلنا: إنَّ النسبية صحيحة بمعنى خاص فسيعمد كل من اتجاه النسبية المتطرفة واتجاه الإطلاقيات المغالي إلى استغلال ذلك لصالحه بنحو سيء. رغم ذلك فإن رد فعل كهذا يتطلب أن نقضي على كل ما يحمل عنوان النسبية، وهذا ما ينطوي على رد فعل خاطئ. إننا بحاجة إلى موقف يجري تحديده بدقة في سبيل الحؤول دون مزاعم النسبية المغالية. وكلما تحققت هزيمة الاتجاه النسبي بفضل منهج معين وجدنا أن المنهج نفسه يزخر بالثغرات إلى درجة أن ذلك الاتجاه يتمكن من العودة ثانية من خلال بعض الثغرات. فمن الأفضل أن تكون مناهجنا خالية من ثغرات كهذه كي يتم قطع الطريق على النسبية ومنعها من استغلال تلك الفرص والعودة ثانية إلى السطح.

إذن بأي معنى يمكننا أن نقول بنسبية العقلانية؟ إذا افترضنا أن

---

(1) أحسب أن الدكتور محمد لغنهاوزن لم يقدم إجاباته هنا باللغة الانجليزية كي تترجم إلى النص الفارسي الذي أتولى تعريبه، بل من الواضح أنه قد دونها بالفارسية مباشرة، ولذلك فإرن نصه الفارسي يعاني من التباس غير قليل فهو يفكر داخل اللغة الانليجية ويستعمل عقلاً أمريكياً ويكتب بالفارسية. وقد ساق لنا في حديثه حشداً من المصطلحات متجاهلاً مدلولها الفارسي، وحيث لا يسعني عبر معرفتي المتواضعة للغاية بالنص الأكاديمي الإنجليزي أن أجزم بمداليلها، فإنني تركت noetic كما استخدمها هو في النص الفارسي من دون تصرف. ولكن وجدت في بعض المراجع أنها تدل على العقلي والفكري، ويبدو أنه يستخدمها في لون خاص من العقليات يرادف الإلهام، لأنه ذكر قبل قليل أنها تتعلق بـ nous التي ذكر أيضاً أنه يريد بها الشهود والكشف، وفي معجم أكسفورد أن nous اتدل أحياناً على العقل الفياض في الأفلاطونية المحدثة (المترجم).

العقلانية هي منهج يتولى من خلاله العقل السليم تقييم الأدلة والمعتقدات والأعمال والقيم والأهداف من دون أن يرتكب خطأً في ذلك، فلا يوجد لدينا مايضمن تطابقاً في أداء العقول السليمة خلال حركتها في مجالات متباينة. إضافة إلى أنه ليس من المؤكد أن الله قد أخذ بعين الاعتبار نمطاً واحداً من العقلانية بالنسة إلى سائر العقول السليمة وفي مختلف الظروف وفي ما يتصل بتقييم مختلف القضتايا. إذ أننا نجد، على سبيل المثال، مناهج متنوعة حتى بين علماء الأصول الشيعة، ولعل جانباً من مستويات الاختلاف تلك يعود إلى خطأ ارتكبه بعضهم في نقطى معينة، ولكن ربما كان ذلك أيضاً بسبب لون من المرونة تنطوي عليه العقلانية. ربما كانت الرؤى المتباينة تتطابق إلى حد ما مع عقلانية بديلة. وفي هذا السياق، ربما وجد لون من النسبية في ما يتصل بالعقلانيات البديلة التي توجد بيمها مستويات محدودة من التباين. يمكن أن تكون هنالك عدة بدائل عقلانية تتطابق مع كل منها رؤية معينة، كي يمكننا القول بعقلانيتها جميعاً على أساس أحد أنماط العقلانية، بينما يغيب الاتساق بينها في الوقت نفسه. غير أن مستويات التباين تلك ليست طوعية اختيارية، بل لا بد من خضوع كل من نماذج التباين إلى الدراسة بالمقارنة بمختلف المنظومات التي تنطوي في داخلها على التباين.

إن نمط النسبية الذي يمثل تحدياً للدين بالدرجة الأولى، يتمخض عن توظيف مناهج متعددة في تقييم العقلانية في مختلف الثقافات كما يبدو، ذلك أنه من المستبعد أن يكون العقل خاصاً بثقافة معينة. وهكذا يبدو أن ثمة في العقلانية نمطاً ثقافياً من النسبية، غير أن إمكانية نسبية كهذه لا تتطلب ظهور مستويات تفاوت مهمة في إطار التوظيف الصحيح للبدائل العقلانية. ولعل مستويات التباين النسبية هذه هي على شاكلة الأساليب المتعددة في حساب الأعداد، إذ توجد أساليب متعددة في الرياضيات غير أن النتائج واحدة. ولو اختلفت النتائج فسنفترض أن

سبب ذلك يعود إلى استخدام خاطئ للأسلوب الرياضي، لا لخطأ في الأسلوب نفسه. أما لو كان اختلاف النتائج كبيراً ويظهر على الدوام أثناء استخدامنا لأسلوب خاص، فسنرتاب في شأن الأسلوب هذا، ونحتمل أنه بحاجة إلى تعديل أو أنه خاطئ بالكامل ولا بد من أن يستغني عنه.

ليس في وسعنا تقييم المنظومات العقلانية بشكل محايد، وعلى هذا الأساس يستنتج النسبيون أن هذه المنظومات متكافئة في ما بينها، لكن ذلك ليس بصحيح. ثمة أساليب عديدة يمكننا من خلالها أن نتوصل إلى نتيجة مؤكدة حول الأفضلية النسبية لواحدة من تلك المنظومات، رغم أننا لا نستطيع أن نبدأ من نقطة حيادية. وفي ضوء بعض تلك الأساليب يمكن البحث عن حالات التعارض والتناقض في البدائل هذه عبر مقاييسها هي نفسها. والأسلوب الآخر هو أن نتحرى ما يوجد في بعض الحالات من ذرائع يجري استخدامها في تعزيز المزاعم العامة حين تواجه أدلتها المتقاطعة. ولعل كتاب أليسدر مكينتاير «أي عدالة، أي عقلانية»[1] يقدم لنا بحثاً هو الأهم والأكثر تفصيلاً في هذا المجال.

يقترح مكينتاير منهجاً يتصل بإمكانيات الترجمة والمقارنة التاريخية التي يتسنى توظيفها في تقييم البدائل العقلانية المنافسة.

تقوم واحدة من أبرز المزاعم المناهضة للدين على أساس القول بالنسبية في ما يتصل بالعقلانية، وتفيد أن استخدامات العقلانية الدينية محدودة للغاية وأن عقلانية العلوم الطبيعية بديل مناسب لها. يطالب الاتجاه النسبي في ما يتصل بالعقلانية، بأن توجد عقلانيات متنوعة كي تتناسب كل منها مع الزمان والمكان والموضوعات ونمط الشخصية. إن

---

(1) يلاحظ: Thomas Nayel, The Last Word: (New York, Oxford, 1997) وكذلك: Ronald Dwrkin: «opjectivity: and truth: You'd better, beleive it», Philosophy and public Affairs. 25 No.2 (Spring, 1996).

أنماط النسبية المناهضة للدين ليست معنية بمقاييس العقلانية التي تدافع عن الدين، وذلك لوجود مقاييس لبدائل عقلانية لا يمكن الدفاع عن الدين من خلالها، ونجد أن بعض أنماط النسبية التي تبدء عداءً أشدّ حيال الدين، تعتقد أن تاريخ العقلانية التي يمكن من خلالها الدفاع عن الدين، قد بلغ نهايته. والأسوأ من ذلك أنهم يرون أن العقلانية، التي يمكن من خلالها بلورة تقييم إيجابي للأفكار الدينية، هي أقل شأناً من العقلانية التي لا تتيح لنا الدفاع عن الدين.

ومقابل هجمات كهذه نجد أن مايكل س. بانر يبرهن على أنه يمكن الدفاع عن العقلانية الدينية في ضوء العناصر المشتركة بينها وبين عقلانية العلوم الحديثة[1]. وهو يقول: إنّنا لو استوعبنا عقلانية العلم الحديث بشكل صحيح فسندرك كيف يجري تسويغ النظريات على أساس قابلية تفسيرها، ويضيف أن الفرضيات التي تظهر في نطاق الدين تتمتع بقابلية كهذه. يزعم اتجاه النسبية أحياناً أن في وسع الدين أن يتناول بالبحث مفهوم الحياة، غير أن العلم الحديث هو الذي يتكفل البحث في الحقائق، فيما يكون كل منهما نسبياً إزاء نطاقه الخاص. ونلاحظ أن باحثة أخرى هي نانسي مورفي قد أخضعت النسبية إلى دراسات واسعة، وهي تشير إلى الفرضية التي تقرر أن الدين لا صلة له بطبيعة الأشياء في الواقع، وترى نانسي في ضوء ذلك أننا لو رفضنا صلة الدين الوثيقة للغاية بذلك فلا بد من القول بأنه عاجز عن بلورة مفهوم للحياة. وعلى هذا الأساس لا يسعنا القول: إنَّ دور الدين ينحصر في النطاق الخاص بمفهوم الحياة من دون المجالات الأخرى. وهي تحاول التدليل على ضرورة أن نتقبل رؤية كونية موحدة يتوافر فيها موقع للعلوم الطبيعية والاجتماعية

(1) لمزيد من الاطلاع يلاحظ: قراءة نقدية لكتاب «أي عدل، أي عقلانية» محمد لغنهاوزن، ترجمة محمود الموسوي، مجلة نقد ونظر، السنة الثالثة، العدد 2 ـ 3، ربيع وصيف 1997، ص483 ـ 505.

ضمن تسلسل المستويات، كما تترابط في إطارها العلوم المهمة الأخرى بفضل دور اللاهوت الذي يحتل مكان الصدارة في ذلك التسلسل[1].

وقد اقتصرت على التنويه ببعض كتب صدرت حديثاً، وهي ترفض اتخاذ نسبية العقلانية مسوِّغاً للمساواة بين العقلانية الدينية والعقلانية الإلحادية[2].

■ **هل ينسجم التعبد[3] مع العقلانية، وهو جزء لا يتجزأ من الالتزام الديني كما يبدو؟**

العابدي: أجيب عن هذا السؤال باختصار شديد، فالدين يدعو إلى اتّباع القضايا ضرورية الصدق والمؤكدة، وهذا اللون من القضايا لا يتوافر في عالم الوجود سوى ضمن القوانين الإلهية، كما لا يوجد سبيل لإبلاغ الناس بهذه القوانين إلا النبي والمعصوم، ومن ثم فإن التعاليم والأوامر الدينية لا بد من أن تقوم على هذا الأساس، وبخلاف ذلك لا يمكن أن تتحقق أي أوامر أو تعاليم دينية.

وفي ضوء هذا، لا نحتاج في ما يتصل بالدفاع عن الدين إلى أكثر من معطيات العقل الكلي. ولو كانت هنالك حاجة إلى نمط خاص من

---

(1) Micheal C. Banner, The justification of science and the rationality of religious belief (oxford: Clarendon Press, 1992).

(2) Nancy Murphy, Theology in the Age of scientific reasoning (Ithaca: Cornell Un. press, 1990), and Nancy Murphy, Anglo-America Post-modernity: Philosophical Perspective on Science, Religion and Ethics (Boulder: Westricu press, 1996). And Nancy Murphy and George F.R. Ellis, on the Moral Nature of the universe (Philadelphia: Fortress Press, 1996).

(3) للاطلاع على الفكرة التي يؤمن بها اتجاه النسبية قبلي، لكنها لا تزال تدافع عن أهمية العقلانية الدينية بين أنماط العقلانية الاخرى، لاحظ: J. Wentzel Van Hayssteen, The Shaping of Rationality (Grand Repids: Wil-Liam B. Gerdmans, 1999).

العقلانية لأدى ذلك إلى تسليم الدين إلى آراء البشر ونظرياتهم، وحينئذ تصبح مختلف القضايا الدينية تحت رحمة ألوان النفي والإثبات التي يتطرق إليها الخطأ والتغير، الأمر الذي لا يبقي مخاطبين رتوجه إليهم الدين. إضافة إلى أن ذلك يستتبع حرمان معظم بني البشر من رسالة الدين، وخسارة قطاعات واسعة لكل ما في حوزتها من مسوِّغات ومبادئ أخلاقية أمام الخبراء في مختلف العلوم، وتلاشي الكيانات الأخلاقية تحت ضغط النظريات والتكنولوجيا. غير أن الدين يقوم على أساس العقل غير القابل للتغير والذي يمكن تعميم معطياته، وعلى كيان أخلاقي لا يخضع لحدود وقيود، وعلى ما يتمتع به هداة اصطفاهم الله من علم وعصمة. كما تجري مخاطبة كل فرد بالدين بالقدر الذي يكون ذلك لبني الإنسان جميعهم، وهذا ما يصدق بعينه في ما يتصل بخطاب العقل.

ملكيان: ثمة خلاف في وجهات النظر بين المعنيين بالدين سواء في فلسفة الدين أم في علم اجتماع الدين أم في علم نفس الدين، حول كون التعبد جزءاً لا يتجزأ عن مختلف مستويات الالتزام الديني، أو أنه جزء لمستويات التدين الطفولة غير الناضجة. يعتقد بعضهم أن المؤمنين الذين بلغوا النضج الفكري قد أخذوا دينهم من خلال التعبد والاتّباع لأشخاص أتقياء صالحين. ونلاحظ، في هذا المجال، نماذج متعددة منها على سبيل المثال، أورلو سترونك في كتابه «الدين الناضج: دراسة نفسية»، وأ. فاين سلفر في كتابه «بحثاً عن النضج الديني»، وكذلك واين أوتس في «علم نفس الدين»، وغوردن. وآلبورت في كتاب «الفرد ودينه»، وتشارلز. سي. إل. كاو في كتابه «التكامل والتحول نفسياً ودينياً: الناضج والنضج». ويصر هؤلاء على أن من يبلغ مرحلة النضج الديني لا يتردد أبداً في ممارسة تقييم نقدي لما تلقاه من تعاليم عبر أئمة دينه وأوليائه «والنقد بالطبع ليس مجرد البحث عن العيوب بل يأخذ بعين الاعتبار هدفاً ومنهجاً خاصين». ونجد ذلك يتكرر لدى آلبورت وأوتس

وسترونك في أعمالهما المذكورة آنفاً، حيث يقولون: إنَّ المؤمنين الذين بلغوا مرحلة النضج الفكري يرون، في موروثهم العقيدي الديني، معتقدات مؤقتة وعجولة، حتى يتيقنوا من صحتها أو تعينهم المعتقدات نفسها في اكتشاف عقائد تتمتع بقدر أكبر من الموضوعية، ويرى بعض الباحثين في الحقل الديني، من جهة أخرى، أن الالتزام الديني لا يمكن أن يتحقق من دون تعبد.

وبغض النظر عن موقفنا من هذين الرأيين، يبدو أنه لا شك في أن حالة التعبد تسود لدى الأغلبية الساحقة من المؤمنين. أما جوابي عن سؤالكم في ما يتصل بالانسجام بين التعبد والعقلانية فهو أن أمامنا حالتين:

أولاً: أن يراد بالتعبد الالتزام بأن (س هو ص) لأن (ع) يقول ذلك. وما من شك في أن هذا التعبد لا ينسجم مع العقلانية أبداً.

ثانياً: أن يكون التعبد التزاماً بأن (س هو ص) لأن (ع) يقول ذلك. ولكن أقوال (ع) تتطابق مع معطيات الواقع بأسرها، أو أن تتأكد المطابقة هذه على الأقل في تلك الأقوال التي تنظر إلى قضية (س هو ص) من بعض الجهات. وفي هذه الحالة ليس ثمة تقاطع بين التعبد والعقلانية، شريطة أن نثبت صدق الفرضية التي تقرر «أن أقوال (ع) تتطابق مع معطيات الواقع بأسرها أو مع تلك الأقوال التي تنظر إلى قضية (س هو ص) من بعض الجهات على الأقل». أو أن يمكن اعتبار هذه الفرضية إيماناً عقلانياً.

لغنهاوزن: في إطار الإجابة عن السؤال هذا يمكن أن نتناول عدة قضايا، ذلك لأن التعبد يرتبط بجوانب مختلفة كالمعتقدات والقيم والأخلاق والإيمان والأحكام الفقهية والشأن الروحي. وفي ضوء هذا

يمكن تيسير البحث عبر تقسيم القضايا إلى عملية ونظرية، كي نطرح في ما بعد جملة من النقاط العامة.

يتساءل غراي غاتينغ في دراسة دقيقة أعدها: كيف لنا التوفيق بين مايتعرض له الدين اليوم من تساؤلات ونقد وبين مطالبة الدين لنا بتعزيز الإيمان؟ يقول غاتينغ: لو قمنا بدراسة مختلف الأدلة المقدمة لصالح الدين أو ضده، فربما وجدنا أن العقل يؤيد المعتقد الديني، غير أنَّه علينا الاعتراف بأن الأجلة التي هي في غير صالح الدين قوية أيضاً ومؤثرة في الوقت نفسه. وحتى على تقدير أن يكون من المؤكد أن في وسعنا الإجابة على سائر أدلة الإلحاد، فيبدو أيضاً أن العقلانية لا تدعم تعبداً كذلك الذي يأخذه الدين بنظر الاعتبار. فلو اختلف علماء الفيزياء في قضية معينة، على سبيل المثال، وتولينا تقييم أدلة الطرفين، سنجد الحق مع أحد الطرفين بينما نلاحظ أن الآخر قد ارتكب خطأ. ولا يتمتع التعبد هنا بطابع علمي كافٍ حتى لو كانت أدلتنا قوية للغاية.

وفي ضوء طبيعة هذه المناقشة، لا بد لنا من أن نتقبل احتمال أن تكون أدلتنا خاطئة، فربما لم نتنبه إلى عنصر مهم كالمعطيات، أو أننا أخطأنا في الجانب المنطقي والرياضي. لماذا لا يكون الأمر هذا مسوَّغاً في الدين أيضاً؟

يرى غاتينغ أن علينا أن نتقبل عدم وجود اليقين في الدين، وهذا نظير غياب اليقين في العلوم الطبيعية، ويعتقد غاتينغ أن هذا هو مقتضى العقلانية. لكن رفض المؤمنين لاستنتاج غاتينغ يعبر عن وجود تباين بين الاعتقادات الدينية ومجال التنظير، ولا يعني هذا مجرد اختلاف بين الفيزياء والميتافيزيقيا على مستوى طبيعة الأدلة والبراهين. ذلك أن نتيجة غاتينغ صحيحة في ما يتصل ببغض مسائل الميتافيزيقا، كالنظريات المتباينة حول العلل أو في ما يتعلق بالصفات ونحوها. إذن ما هو مصدر

اليقين الديني؟ لا يتمثل هذا المصدر بالأدلى السلبية منها والإيجابية وحسب، بل يشمل ذلك تعزيز الشعور الحضوري nous والشهود والكشف في ما يتصل بوجود الله.

هل يتمتع هذا اللون من اليقين بالعقلانيَّة؟ سيكون الجواب بالنفي إذا حصرنا العقلانية بـ dianoia[1]، ولكن لو جعلنا العقلانية تشمل كلاً من الـnous والـdianoia فسيحظى بالعقلانية كل من اليقين هذا والتعبد القائم على أساسه.

ثمة دراسات عديدة لروبرت آدامز في مجال التعبد أيضاً[2]. ويقتضي التعبد الديني أن نجعل حب الله محوراً لمختلف الدوافع وضمن سائر المواقف والأعمال التي تحقق بنية التقرب من الله. ويرى بعضهم أن هذا تعصب وتطرف وانشغال لا عقلاني بالدين، الأمر الذي لا يترك فرصة لمتطلبات الحياة العادية. يرى آدامز أن مبدأ يمنح الانسجام للتعبد الديني، يتيح لنا في إطار التجربة الدينية أيضاً ملاحقة أهداف أخرى ذا مستوى أدنى، تلك الأهداف التي ليست منافسة للهدف الديني. يرى عدد من المفكرين الدينيين، مثل أوغسطين وبعض العرفاء كذلك، أن القيم الأخرى غير الدينية هي مجرد قيمة أداتية آلية مقارنة بالقيمة الذاتي الوحيدة والنهائية وهي لقاء الله. غير أن آدامز لا يقتنع بهذا الموقف التقليدي، ويرفض أن تكون القيم المحدودة مجرد آلة وحسب.

يقول آدامز: لو كنا، على سبيل المثال، نحب الآخرين بوصف

---

(1) إن تعبير التعبد في النصوص التراثية لا يعني ممارسة الطقس العبادي، كما قد توحي به الدلالة الشائعة حالياً، بل هو اصطلاح يقابل في بعض استخداماته الاجتهاد. فالتعبدي هنا هو ما يؤخذ بطريق التقليد والاتّباع من دون دليل وعلى أساس الثقة بمصدره المقدس. (المترجم).

(2) التي ربما كان أرسطو يستخدمها في الإشارة إلى العقل الكلي، كما ذكر لغنهاوزن سابقاً (المترجم).

الحب هذا أداة وآلة وحسب، فإن ذلك ليس وداً حقيقياً. وهو يقترح بدلاً من ذلك أن يكون ثمة نزوع عام في التقدير والتقييم حيال الأشياء الحسنة الخاصة، يعمل على مساعدة الإنسان في التوفيق بين مختلف دوافعه على أساس الخير المطلق. وحيث أن الله خير مطلق، كما يرى آدامز، ففي وسعه تعالى أن يكون محوراً مستنبطاً لدوافع الإنسان، لأن الأشياء المحدودة إنما تكتسب حسنها بقدر ما تكون مقربة إلى الله شبيهة به. فهذه الأشياء الخاصة المحدودة ليست أداة لتحقيق الخير المطلق، بل هي مصاديق لهذا الخير.

يقوم منهج آدامز على جملة من القضايا في اللاهوت أقف أنا أمامها متردداً، لا سيما أنه يصف الله بالخير المطلق، وهذا وصف أفلاطوني للغاية. وفي إطار التراث الإسلامي، من الأفضل جعل الحسن الإلهي ضمن أسمائه وصفاته ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ لَهُ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ﴾ [طه: 8]. وثمة طريق آخر لمعالجة موضوع آدامز تقدمه لنا هذه النقطة إضافة إلى بوادر نلمحها في مصنفات بعض العرفاء.

كما أن الله، سبحانه وتعالى، يتجلى في الأشياء المحدودة، وبخاصَّة من خلال ظهور أسمائه وصفاته في الأولياء، يمكن أيضاً أن يكون تعلقنا بالأشياء المحدودة تجلياً لحبه والتعلق به ولا سيما تعلقنا بمظاهر الأسماء والصفات الإلهية. فنحن لا ننجذب نحو الأشياء المحودة لأنها طريق إليه وحسب، بل إن حب تلك الأشياء يعبر عن حبنا له سبحانه.

وهكذا يمكننا الإجابة عمَّا يواجهه التعبد الديني من اتهام باللاعقلانية على مستوى التعبد العملي، فهذا التعبد، في ما يتصل بالله، لا يعني غفلة عن المسؤولية وتجاهلاً للمحبة التي هي حق المخلوقات الأخرى، بل في إطار التعبد هذا نستشعر مختلف ألوان المحبة ونحقق الالتزام بمختلف مهمّاتنا.

والنقطة الأخرى الأكثر عمومية هي أننا حين نتناول عقلانية التعبد لا بد من الانتباه إلى أن الأبحاث والتقييمات العقلية يمكن أن تجري بمعونة من الآخرين وحسب، أولئك الذين يبقونا وراحت أعمالهم ومدوناتهم تترك أثرها على لون تفكيرنا، وأيضاً بفضل أولئك الذين نخوض معهم نقاشاً حول الأفكار. إن عقلانية التعبد هي أن يكون التعبد موضوعاً لتقييم العقل السليم إيجابياً، وهو ما لا يتحقق من دون عون من الآخرين، بل يتطلب تنفيذ خطة دينية شاملةيمكن معها أن يجتمع المؤمنون على طاولة الحوار، من قبيل هذه الفرصة التي يتيحها حوارنا هذا، بل ينبغي أن يتجاوز ذلك الأوساط الدينية ليستوعب حواراً مع أشخاص ينتمون إلى تيارات مختلفة. وفي إطار تجربة كهذه، في وسعنا وعبر مسار الفكر في هجومه ودفاعه، أن نتيقن بأن في حوزتنا المصادر الكافية للدفاع عن معتقدات أمتنا، وهذا اليقين يدفعنا إلى التعبد في حد ذاته. سنكون مخطئين لو حسبنا أن التعبد الديني يبدو لا عقلانياً على أساس أنه يتطلب الالتزام بمعتقدات الدين وقيمه وهي عادة لا تتسق مع التقييم العقلاني. ليس من الضروري أن يساورنا القلق على الدوام في ما يتصل بأحدث ما يطرح من شبهات حول معتقدات الدين وقيمه. فالعقلانية تتطلب أن نسهم في الأوساط التي تتوفر على التقييم العقلاني، وفي بعض الأحيان لا تطالبنا العقلانية بأن نمارس التقييم العقلاني، بل في وسعها أن تمنعنا عن ذلك. فالعقلانية تتولى تسويغ الإيمان والتعبد، غير أن اكتسابهما شأن اكتساب الفضائل الأخرى، يمنح أهل العلم قدرة في ضوء الفضيلة نفسها، على الاستغناء عن التقييم العقلي في مستوياته الجزئية، وفي خطوات هذا الطريق كافة. ويتطلب تسويغ التعبد الديني، عقلياًو الحؤول دون أن تترك الشكوك أي أثر على التزامنا الديني. لاحظ الموضوع المتصل بهذه النقطة في الفصل الأخير من كتاب مكنتاير، تحت عنوان: Dependent Rational Animals. Chicago. Open court, 1990.

■ **نلمح، في أعمال مفكري ما بعد الحداثة Post modern، تقليلاً من شأن العقلانية بأشكال مختلفة، فهل يمكن لذلك أن يمثل مكسباً للدين؟**

ملكيان: إن التقليل من شأن العقلانية أو احتقارها بتعبير أوضح، لا يمكنه أن يحقق مكسباً للدين والالتزام الديني. لأن هذا لو وفر على أنصار الدين جهد تفسير أقوالهم ودعمها بالأدلة القوية، فإنه لن يبخل على مناهضي الدين بذلك. إن عالماً تتعرض فيه العقلانية إلى الجفاء، سيعتقد كل من طرفي الخلاف بأن مقولاتهم تستغني عن دعم الأدلة وطرح صياغات مبررة ومبرهنة. ولو حقق ذلك مكسباً للمؤمنين فإنه سيمنح المكسب نفسه إلى غيرهم.

لنغنهاوزن: ما بعد الحداثة لون من الخطيئة، ومنهج يفترض مسبقاً بطلان المقولات الدينية، إنها لون من الفكر لا بد من أن يوصف بأنه disoriented أو disorienting[1]. وهي أساساً تتقاطع مع التوحيد، ولعله من الأفضل اعتبارها أحدث موضة إلحادية، وهي شيطان في زي باريسي. ينكب اتجاه ما بعد الحداثة بالدرجة الأولى على السخرية من مقولات الحداثة في ما يتصل بالعقلانية، وحيث أن العديد من تلك المقولات تتعارض مع الرؤية الكونية الدينية، يتصور بعضهم أن نقداً كهذا يصب في صالح الدين. غير أن أهم مفكري ما بعد الحداثة لا يبدون أي ميل نحو الدين، ويناهضون العقلانية الدينية بقدر مناوأتهم لعقلانية العلوم الحديثة. فيرى ميشيل فوكو، على سبيل المثال، أن كل منهج معرفي سائد هو مجرد خدعة Poly يجري توظيفها لاستغلال السلطة من خلال الظم، بينما يستهدف في هجومه هذا حداثة التقدم

(1) Robert Audi and William J. Wain Wright, eds., Rationality, Religious Belief, 1986, 169 - 194 and in Chapter Seven «D'evotion» of his finite and infinite Goods.

العلمي. ويعتقد مفكرون ما بعد حداثيين، مثل ليوتار، أنه لا يوجد أي أنموذج ما وراء سَردي (metanarrative) يمكننا من خلاله أن نتوصل إلى فهم شامل. وتستهدف هذه الفرضية ثانية التدليل على أن في وسع العلوم الحديثة تقديم نظرية شاملة لمختلف الأبعاد في الحياة الإنسانية. ونجد أن المفكر الديني، في نحو عام، يثني على التقريع الموجه إلى غطرسة الفكر العلموي. وتقوم أفكار البروتستنتنية الليبرالية على أساس أن الحقائق الدينية لا يمكن تفسيرها أخلاقياً وميتافيزيقياً، وحرص المفكرون البروتستانت منذ مدة طويلة على تقليد يتم بموجبه رفض مختلف ألوان التحولية Reductionalism ولا سيما محاولة تفسير الدين في إطار علمي محض (العلوم الحديثة). وأدى هذا التقليد بدوره إلى ظهور هرمنيوطيقا ديلتي Dilthy [1]، وانبثق فكر ما بعد الحداثة من يسار اتجاه الهرمنيوطيقا الإلحادي.

يصف بلانتينغا ما بعد الحداثة بأنها عدم شجاعة[2] (Loss of nerve)[3]، ويحاول أنصار ما بعد الحداثة أن يدافعوا عن أنفسهم حيال أولئك الذين يرون خطأ مقولاتهم أو كذبها، وذلك عبر الإيحاء بأنه لا يوجد أي تباين مطلق بين الصواب والخطأ أو الصدق والكذب. لكن الحقيقة على خلاف ذلك، فالدين يطالبنا بأن نقف مع الأمور الصادقة والصحيحة، لا تلك التي تبدو لنا نحن صحيحة وصادقة، ويتطلب الالتزام الديني أن يتحلى المرء بالجرأة، وعلينا أن نتقبل المسؤولية في ما يتصل بتصديقاتنا المطلقة.

---

(1) اشتقاقان وصفيان من disorient وتعني الانحراف عن الوضع السوي، أو فقدان حس المكان والزمان أو العجز عن معرفة الهوية الذاتية (المترجم).

(2) فلهلم ديلثي: فيلسوف ألماني 1833 ـ 1911، ويعد أهم رائد بعد نيتشه في فلسفة الحياة، كما أن غادامر 1900 ـ 2002 رائد الهرمنيوطيقا أفاد في أعماله كثيراً من مفاهيم ديلثي ومقولاته، إضافة إلى إسهامات كل من هوسرل وهيدغر. (المترجم).

(3) تعني حرفياً فقدان السيطرة على الأعصاب (المترجم).

يطرح مفكرو ما بعد الحداثة، مثل رورتي ودريدا وليوتار وكريستيفا وفوكو، مفهوماً للحقيقية، ولو استوعبنا هذا المفهوم سندرك أن ما بعد الحداثة لون من الخطيئة، يقال أحياناً: إنَّ ما بعد الحداثة وصف للظرف الراهن، وسقوط الإنسان الغربي الذي تمزقت هويته، فهو قد أضاع وجهته بعد أن جرى استقطابه نحو آلاف الوجهات، وهو لا يمتلك أي مقدرة عقلية ولا يرغب أبداً في تقييم المتطلبات المختلفة التي يواجهها. وتعمد ما بعد الحداثة أحياناً إلى دعوة الإنسان إلى الخطيئة، بينما يدعو الدين بني آدم إلى أن ينفتحوا على آفاق أوسع، وهو ما يرفض اتجاه ما بعد الحداثة إمكانه أساساً.

يحثنا الدين على أن نفكر في النقطة التي بدأنا منها وتلك التي نتجه نحوها، والعثور على الوجهة التي تقودنا إلى الحقيقة النهائية الشاملة، كما أرسل إلينا القرآن بوصفه أداة قصصية أدبية تمثل أساساً نصياً لتلك الوجهة، بينما تعبر ما بعد الحداثة عن محاولة للتقليل من شأن هذه الأمور.

العابدي: قبل الخوض في السؤال تجدر لنا الإشارة، في ضوء الحديث السابق، إلى أن العقلانية ليست منهجاً ولا نظرية وإنما هي أساس المعرفة والأخلاق، بمعزل عن النظريات التي طرحت في تفسير العقلانية. وعلى هذا فليس في وسع النظريات أن تواجه العقلانية وهي المقياس في اختبار النظريات.

أما في شأن السؤال، فإن الحداثة التي بدأت مع عصر النهضة قامت تدريجياً بتحويل لون خاص من العقلانية إلى أيديولوجيا، وسادت هذه العقلانية المؤدلجة بفضل الدعاية التي تولاها الاتجاه التجريبي والحسي، واتجهت خارج إطار المنهج الكانتي نحو ضعضعة أسس الأخلاق، وأدت إلى ضرب طوق من العزلة على العقل النظري بما شمل

حتى جانب العقل الكلي. ورغم أن الحداثة لم تكن منظومة ولا نظرية، فهي ثقافة انبثقت من عصر النهضة وهيمنت على الكثير من الأفكار ومراكز المجتمع الإنساني، طوال بضعة قرون، عبر معوقات عقلانية حادة. ولهذا لم تكن هذه العقلانية المغلقة في صالح الإنسانية ولا في صالح الدين. لم يكن الطابع العقلاني سبباً في تلك الخسارات، بل تمثل ذلك بالعقلانية المغلقة التي اكتسبت الطابع الحسي وتحولت إلى أيديولوجيا الحداثة، وسلبت العديد من التيارات جرأتها على التفكير خارج ذلك الإطار.

ظهرت ما بعد الحداثة نتيجة جانب من نقد الحداثة وشيء من الاحتجاج عليها، غير أنها تنطوي على مضمون الحداثة ولم تتخلص من ثقافتها. وقد أسهمت إلى حد ما في تقويض الحداثة. إن إحدى تبعات ما بعد الحداثة إضعاف عقلانية الحداثية، غير أن هجماتها توجهت بالدرجة الأولى نحو استبداد الحداثة. أدت ما بعد الحداثة إلى بث الفوضى في العقلانية، من خلال خرقها منظومة الحداثة من دون أن تتمكن من الإسهام في إعادة تنظيم العقلانية. وليس في وسع هذه الفوضى أن تكون في صالح الإنسانية والدين.

إننا بحاجة إلى العقلانية بغض النظر عن الحداثة وما بعد الحداثة، فالتعقُّل الذي هو عقلانية منفتحة حاجة إنسانية دائمة.

ويمكن لعقلانية كهذه أن تحرر ما يمتلكه الإنسان من طاقات عقلية وأخلاقية. وفي ضوء هذا كان لا بد من الإشارة بنحو عام إلى أن إضعاف العقلانية وضعضعة مرتكزات العقل يعودان بالضرر على كل من الإنسان والدين، بمعزل عن تبعات الحداثة وما بعد الحداثة.

العقـل والـدين

مطالعة في المفاهيم ومحاولات لترسيم الحدود

عبد الحسين خسروبناه(*)

الحمد الذي ألبس الإنسان رداء العقل، وجعله بالعقل ونور الوحي فوق سائر الكائنات. إنّ من أعرق الموضوعات الكلاميَّة التي يشهد التَّاريخ على قدمها موضوعة العقل والدِّين، والعقل والوحي، والعقل والنَّقل، والعقل والإيمان، والعقل والشَّريعة. وتعود إلى العقل والدين جذور جميع المسائل الكلاميَّة في المواجهات التي شهدها التَّاريخ بين الفلاسفة والمتكلِّمين، والحكماء والعرفاء، وأهل الحديث والمتكلِّمين، والإشراقيين والمشّائين، وفي البحث الدِّيني في المسيحيَّة والإسلام، وفي مرحلة ترجمة المؤلَّفات الفلسفيَّة اليونانية إلى العربية؛ ونواجه في العصر الحاضر الاتجاه العقلاني الذي يتمثّل في بعض تفاصيله بالعقلانيَّة التنويرية والعقلانيَّة الذَّرائعية والعقلانيَّة الحداثية والعقلانيَّة النقديَّة، ما يفرض علينا أن نخوض في نوع العلاقة بين الدِّين وهذه الأنماط الجديدة من العقلانيَّة.

ماهيّة العقل

إنّ توضيح مسألة العقل والدين والإيمان والوحي تمنع إلى حدٍ

(*) باحث في فلسفة الدِّين وعلم الكلام الجديد من إيران، ترجمة: عباس الأسدي.

كبير وقوع الباحث في الخطأ والمغالطة، وخاصَّة مصطلح العقل الذي يتوافر على معانٍ متعدِّدة.

أ ـ العقل في اللُّغة

العقل في اللُّغة يعني الحبس والمنع والإمساك، ويعني حينما يستخدم حول الإنسان ضبط هوى النَّفس،[1] ويقال للإنسان الذي يحفظ لسانه بأنَّه عقل لسانه[2]. والعقل يأتي أيضاً بمعنى التدبّر وحُسن الفهم والإدراك والانزعاج[3]. إذاً يعني العقل لغوياً ضبط هوى النَّفس حتى يميّز الإنسان الحقّ عن الباطل ويصل إلى الفهم الصحيح. وثمّة معنىً علمي للعقل في اللُّغة يطلق على ما يستحصل بقوَّة العقل، وهي مدركات القوَّة العاقلة. كما يعني اللفظ ما تقوم به قوَّة النَّفس أي الإدراك، حيث يستعمل لقوَّة النَّفس، التي تقوم بوظيفة الإدراك، واستخدم أيضاً في المعنى العملي كمقدمة للقيام بالخيرات واجتناب السيئات.[4]

ب ـ العقل في اصطلاح الحكماء والمتكلِّمين

للعقل عند الحكماء والمتكلِّمين معانٍ متعدِّدة:

العقل الغريزي، وهو ما يميّز الإنسان عن الحيوان، والوسيلة لكسب العلوم النَّظريَّة، ولجميع البشر حصّة متساوية منه.[5]

العقل النَّظري، ويقابل العقل العملي، وهو عبارة عن قوَّة من القوى الإدراكية النَّفسية التي تدرك الوجودات والحقائق التي لا ترتبط

---

(1) حسن مصطفوي، **التحقيق في كلمات القرآن الكريم**، ج8، ص196.

(2) ابن منظور، **لسان العرب**، ج9، ص 326.

(3) حسن مصطفوي، مصدر سابق.

(4) فخر الدِّين الطريحي، **مجمع البحرين**، ج5، ص426.

(5) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج3، ص101؛ شرح أصول الكافي، ج1، ص223 و 228.

بالأفعال الآدمية.[1] ويتكّون العقل النَّظري للإنسان من المراتب الأربع: **العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل والعقل المستفاد.**[2]

ويمكن اختصار وظائف العقل النَّظري بأنَّه يقوم بعمليَّات الاستدلال والاستنباط، وتعريف الشيء وتحديده، وإدراك الكلِّيات بما فيها التصوُّرات والتَّصديقات، وتطبيق المفاهيم على المصاديق، وتطبيق الكبرى على الصغرى، والتقسيم والتَّحليل.[3]

العقل العملي: قوَّة من قوى النَّفس الآدمية التي تدرك الواجبات والحقائق المرتبطة بالأفعال الإنسانيَّة.[4]

العقل: الذي يطلق على إدراك المعقولات وعلى العاقل، أي الذَّات الموصوفة بالتعقُّل والمعقولات والمدركات.[5]

العقل عند المتكلِّمين بمعنى المشهورات التي يشترك فيها جميع النَّاس أو أكثرهم، أي القضايا الواجبة القبول.[6]

العقل: بمعنى القضايا اليقينية التي تؤلّف مقدمات البرهان، سواء أكانت هذه القضايا بديهية أو نظريَّة.[7]

العقل الجوهري: وهو الموجود المجرَّد ذاتاً وفعلاً.[8]

العقل الذي يطلق على جميع المعلومات والمعارف التي تستحصل

---

(1) صدر الدِّين الشيرازي، **شرح أصول الكافي**، ص30، المقدمة.
(2) المصدر نفسه، ص32.
(3) المصدر نفسه، ص
(4) المصدر نفسه، ص36.
(5) المصدر نفسه، ص32 ـ 34.
(6) مهدي حائري يزدي، **كاوش هاي عقل نظري (بحوث العقل النَّظري)**، ص240.
(7) المصدر نفسه، ص241.
(8) صدر الدِّين الشيرازي، **شرح أصول الكافي**، ج1، ص227.

بالطُّرق العاديَّة لكسب المعرفة والعلم، أي بطريق الحس والتَّجربة، سواء أكان الحس الظَّاهري أو الحس الباطني أو التفكر أو الاستدلال. بمعنى أن العقل يشمل الإدراكات الحسِّية والتجربية، إضافة إلى الإدراكات الكلِّية.[1]

العقل الهدفي: وهو العقل الذي يحدّد الهدف النهائي للحياة.

العقلانيَّة الذَّرائعية: وتعني مكانة العقل في شبكة المقاصد والمخططات التي توصل الإنسان إلى الهدف، ولا يتطرق هذا المفهوم للعقلانيَّة إلى القيم ولا إلى الخير والشرّ.

ويضع بعض علماء الاجتماع أمثال ماكس فبر العقلانيَّة الذَّرائعية مقابل العقلانيَّة الذَّاتية في توضيح النِّظام الرأسمالي.[2]

ج ـ العقل في الكتاب والسنّة

جاء ذكر العقل أيضاً في الكتاب والسنّة مع توصيات مؤكدة له، لهذا أصبح من اللَّازم معرفة ما يُراد من هذا المصطلح، ولاشك في أن المعنى اللّغوي الذي يفسّر العقل على أنَّه ضبط للنفس هو الذي عنته أكثر الآيات والرِّوايات. أمَّا المعاني الاصطلاحيَّة للعقل، فقد أدلى المفكِّرون والعلماء بآرائهم حيالها، فنسب صدر المتألهين إلى العقل، معاني العقل النَّظري والعقل العملي والعقل الجوهري، الواردة في الرِّوايات،[3] وذهب الغزالي في «إحياء علوم الدين» إلى أن العقل هو العقل الذي يفكِّر بعواقب الأمور.[4] غير أنَّنا لا يمكن أن نستنبط

(1) فصلية «نقد ونظر»، السنة الأولى، العدد2، ص10.

(2) هارولد براون، سيد ذبيح الله جوادي، مجلة «قبسات»، السنة الأولى، العدد الأوَّل، ص28 ـ 30.

(3) شرح أصول الكافي، مصدر سابق، ج1، ص225.

(4) إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج1، ص102.

العقول الأربعة والعقل النَّظري من العقل القرآني؛ لأن السبيل إلى معرفة مفاهيم ألفاظ القرآن الكريم هو المعنى العرفي لزمن النزول، ولم يكن يستخدم العقل بهذا المعنى في العرف يومذاك. ويتَّضح من خلال التمعّن في المعاني العشرة أن المراد بالعقل في العلاقة بين العقل والدين هو العقل البرهاني القائم على القضايا اليقينية، وما إذا كانت المعلومات اليقينية والبرهانية تتقاطع مع الدِّين، وبالنتيجة ما إذا كانت المعلومات غير اليقينية تتعارض مع القضايا الدِّينية أو الإيمان الدِّيني، حيث يؤخذ العقل هنا بمعنى العقلانيَّة الذَّرائعية ومطلق المعلومات البشريَّة. خلاصة القول إن العقل هنا بمعنى العقل الاستدلالي والعقل الإدراكي والعقل المخطِّط والعقل الهدفي.

ماهية الدِّين والوحي والإيمان

مرّت في ما مضى تعاريف مختلفة للدِّين، ونعني به مجموعة القضايا المنزلة على الأنبياء بالوحي لهداية البشريَّة، وتُقسم إلى قسمين: إخبارية وإنشائية؛ القضايا الإخبارية تتكوّن من الحقائق التي تتحدَّث عن الوجود والعدم، في ما تتكوّن القضايا الإنشائية من الحقائق التي تشتمل على الواجبات والمحظورات.

والإيمان كالأمل مفهوم غير محسوس وحالة نفسية تكتسب قدرة الإدراك والتوصيف عبر مراجعة الباطن، يمكن وصفه بالعلم الحصولي، وحقيقته من سنخ العلم الحضوري الذي يربط الفرد المؤمن بمتعلَّق الإيمان، وقد تعاطى المتكلِّمون والحكماء الإسلاميُّون والغربيُّون بشكل جاد مع هذه الحقيقة المتعدِّدة المراتب التي ترتفع أو تهبط تبعاً لعوامل مختلفة،[1] فالإيمان عند الأشعري والباقلاني والفخر الرازي تصديق لا

---

(1) أنظر: سورة الأنفال: الآية 2 ـ 4؛ سورة النساء: الآية 137؛ سورة آل عمران: الآية 1.

دخل للعمل فيه،[1] في ما يرى المعتزلة في المقابل بأن العمل يتدخَّل بنحوٍ جاد في معنى الإيمان، لهذا فإن من يقترف الكبائر يخرج من دائرة الإيمان.[2] وذهب متكلّمو الشِّيعة وحكماؤها أيضاً إلى أن الإيمان يعادل المعرفة، وإلى أن العمل خارج حقيقة الإيمان، واعتبروا أن التَّصديق القلبي والإذعان النَّفسي كافيان في تعريف الإيمان.[3]

وعرّف المتكلِّم المعروف في القرون الوسطى **توما الأكويني** الإيمان بأنَّه نوع من الوعي والعلم، في ما ساوى المتكلِّم الفيلسوف **تنانت** بين الإيمان والعمل الإرادي الذي ينطوي على مخاطرة، أمَّا **كير كيجارد** فقد رأى أن الارتباط بين الإيمان والتعقُّل في تضاد تام، وفسّر **تيليش** الإيمان بأنَّه تعلّق في أقصى درجاته.[4]

أمّا الوحي، فإنَّه الطَّريق الذي يختاره الله لتفهيم الأنبياء الحقائق والمعارف والتعاليم، ويختلف عن السبل المتداولة للمعرفة كالتَّجربة والعقل والشهود العرفاني والنَّقل التَّاريخي.[5]

إننا وفي بحث العلاقة بين العقل والدِّين، والوحي بالإيمان أو النَّقل بالعقل، نحاول أن نتلمّس علاقة بين المعارف البشريَّة والتعاليم

---

(1) راجع: الفخر الرازي، **المحصل**، بيروت، مكتبة دار التُراث، ص567؛ عبد الرحمن بدوي، **مذاهب الإسلاميين**، بيروت، دار العلم للملايين، ج1، ص266؛ أبوالحسن الأشعري، **مقالات الإسلاميين، ص347**.

(2) راجع: القاضي عبد الجبار المعتزلي، **شرح الأصول الخمسة**، ص701.

(3) راجع: محمد بن النعمان المفيد، **تصحيح الاعتقاد**، ص119؛ السيد المرتضى، **الذخيرة**، ص536؛ الشيخ الطُّوسي، **الاقتصاد في ما يتعلّق بالاعتقاد**، ص227.

(4) راجع: محمد تقي فعالي، **ايمان ديني در اسلام ومسيحيت** (الإيمان الدِّيني في الإسلام والمسيحيَّة)، كانون انديشة جوان، ص81 ـ 130.

(5) محمد تقي مصباح يزدي، **راهنما شناسي**، الفصل الأوَّل.

الإلهيَّة، وما إذا كان ثمة ترابط وانسجام بين التعاليم التي تستحصل بالسبل التقليديَّة للمعرفة البشريَّة والتعاليم التي تكتسب بالوحي.

تاريخ العقل والدين

تفترض مناقشة مسألة العقل والدين أو العقل والوحي في الغرب، والمجتمعات الإسلاميَّة بشكل منفصل، الوقوف على الخلفيَّة التَّاريخيَّة للعلاقة بين الاثنين.

العقل والوحي في الغرب

يعتقد فلاسفة القرون الوسطى بأن الوحي يطلب الإيمان من العقل ويخاطبه في كلِّ آن، وأن العقل والوحي وجهان لحقيقة واحدة. فالعقل وأصوله من خلق اولا يقع أي تعارض بين العقل والوحي؛[1] لهذا لم يكن الكلام يدور في القرون الوسطى حول حجّيّة العقل والوحي، وإنَّما انحصر النِّزاع حول قدرة العقل وتطابقه مع الوحي وأولويَّة كل منهما على الآخر.

يذكر **إتين جيلسون** (1884 1979) مجاميع متعدِّدة في مجال ترابط العقل والدِّين. وترى طائفة من المتألهين المسيحيِّين أن الوحي يحلّ محلّ جميع المعارف البشريَّة من العلوم التَّجريبيَّة والأخلاقيَّة وعلوم ما وراء الطَّبيعة،[2] وقد جاء في الكتاب المقدَّس كل ما من شأنه أن يوصل الإنسان إلى الفلاح، وعليه لابدّ من تعلم الشَّريعة وحسب، ولا حاجة لأي شيء آخر حتى الفلسفة، لأن الله تحدث إلينا ولا ضرورة للتفكير. والخلاصة:

---

(1) محمد مجتهد شبستري، **هرمنيوتيك كتاب وسنت (هرمنوطيقا الكتاب والسنَّة)**، طهران، طرح نو، 1375، ص193.

(2) اتين جيلسون، **عقل ووحي در قرون وسطائي (العقل والوحي في القرون الوسطى)**، شهرام بازوكي، طهران، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، 1371، ص2و5.

أن هذه الطائفة تعتقد بوجود تعارض منطقي بين الإيمان الدِّيني بكلمة الله واستخدام العقل الطَّبيعي في المسائل المتعلِّقة بالوحي.[1]

وتعتقد طائفة أخرى ومنهم **أغوسطين** بأن طريق الوصول إلى الحقيقة لا يبدأ من العقل ومن اليقين العقلي لينتهي إلى الإيمان، بل على العكس يبدأ من الإيمان ويشقّ طريقه من الوحي إلى العقل، يقول **أغوسطين**: **«إن الفهم هو مكافأة الإيمان، فلا تحاول أن تفهم حتى تؤمن، بل عليك بالإيمان أوَّلاً لكي تفهم.»**[2]

ويقول آنسلم أحد فلاسفة القرون الوسطى: **«إنني لا أحاول أن أفهم أوَّلاً ثم أؤمن، إنَّما أؤمن لأفهم، ولهذا السَّبب ألتزم الإيمان لأنني لن أفهم دونه»**.

ويشير **جيلسون** إلى جماعة أخرى يُطلق عليها اسم الرشديين اللاَّتينيين تأخذ بمكاسب الفلسفة وتنفي أي تقاطع بين العقل والوحي، أو الفلسفة والكلام، وتأخذ بكليهما في حال التناقض، وتعتقد أن أولى الوظائف البشريَّة تشغيل العقل وهو هبة الله.

قسّم مفكِّرو القرون الوسطى الذين تأثروا **بأفلاطون** العقل إلى نوعين: العقل الجزئي الرياضي والعقل الكلّي، أمَّا في العصر الحديث فقد استخدم العقل بمعناه الأوَّل، ولهذا تغلّبت الرؤية الرياضية للعالم على أفكار **غاليليو ونيوتن وديكارت**.[3]

---

(1) أتين جيلسون، **روح فلسفة قرون وسطائي** (روح الفلسفة في القرون الوسطى)، ترجمة ع.داوودي، انتشارات علمي وفرهنكي، 1370، ص12.

(2) المصدر نفسه، ص9 ـ 13؛ نفسه، ص12 وأرنست كاسيرر، **فلسفة روشنكري** (فلسفة التنوير)، ترجمة يد الله موقن، انتشارات نيلوفر، ص17.

(3) بابك أحمدي، **مدرنيته وانديشه انتقادي** (الحداثة والفكر النقدي)، طهران، نشر مركز، 1373، ص62 و64.

وبلغ العقل الجزئي والرياضي حداً حتى نأى فيه عن الله وعن الوحي تبعاً لذلك، واستقل بذاته، وساد دون منازع في عصر التنوير، بل انتشرت ظاهرة البعد عن الدِّين الوحياني، وحلّ الدِّين الطَّبيعي والمذهب الربوبي «Deism» محل الدِّين السماوي والإلهي.[1]

وقد شهد عصر التنوير ثلاثة اتجاهات: الأوَّل، يؤمن بالدين الطَّبيعي والدين الإلهي، أي امكانية الاعتقاد بالله عبر الوحي والقوانين الطَّبيعيَّة معاً؛ الثَّاني، الانحياز إلى الدِّين الطَّبيعي وتخطئة الوحي؛ الثَّالث، تخطئة كلا الدِّينين الطَّبيعي والإلهي، والإقرار بقدرة العقل في إدارة ميادين العلم والدين وجميع شؤون الحياة الإنسانيَّة. وأعقبت الحركة التنويرية ردود فعل من جانب الكنيسة، وررومانطيقية في الآداب، ونهضة فلسفيَّة.[2] واعتبر الفيلسوف الإنكليزي في القرن الثامن عشر **ديفيد هيوم** أن لا جدوى من الدِّفاع العقلاني عن المسيحيَّة، ونفى ضرورة العلّة والمعلول، في ما رأى الفيلسوف الألماني المعروف **كانط** أن العقل النَّظري عاجز عن إثبات وجود الله والتعاليم الدِّينية، ليتأثّر به جميع الفلاسفة الذين جاؤوا من بعده ومنهم **كير كيجارد وهيغل وهوسرل**، والمدارس الفلسفيَّة من الظَّاهراتية والوجوديَّة والوضعيَّة، حتى أصبح من مسلّمات الفلسفة الغربيَّة في العصر الحاضر أن المعتقدات الدِّينية لا يمكن التحقّق منها أو إثباتها عقلانيّاً، إنَّما يمكن تفسير الإيمان الدِّيني من خلال أدائه أو عبر التَّجربة الدِّينية. وذهب **كانط** إلى أن العلم فعل ذهني وعيني، وأن الذِّهن ليس مرآة تامة للواقع، وأقرّ بالأطر الاثني عشر للذهن، وبتأثير منظومة الفكر على المعرفة، وأرسى مفهوم نقد العقل النَّظري وعجز العقل عن إثبات الأمور ما وراء الطَّبيعيَّة، ومنها وجود الله، من خلال الالتفات إلى مداخل المنظومة الفكرية المتمثّلة

---

(1) أيان باربور، **علم ودين**، ترجمة بهاء الدِّين خرمشاهي، نشر دانشكاهي، ص71 ـ 80.

(2) المصدر نفسه، ص74 و77؛ **فلسفه روشنكري (فلسفة التنوير)**، ص 251.

بالزمان والمكان، وذهب إلى أن العقل عاجز أيضاً عن إنكار ذلك الوجود.

غفل **كانط** عن ملاحظة معرفيَّة مهمَّة وهي أن نظامه المعرفي يفضي إلى النِّسبيَّة، ويؤدِّي من ثم إلى انهيار هذا النِّظام برمته. مهما يكن فقد وافق هذا النِّظام الفلاسفة والمدارس الفلسفيَّة بعد **كانط**،[1] ليحلّ التوضيح المعرفي النَّفسي والاجتماعي والإيماني محل التوضيح العقلاني للدِّين.

كان الاتجاه العقلي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر يُسخّر سلبياً ويقود إلى حركة مناوئة للدِّين والله، خلافاً لما كان عليه في القرنين السادس عشر والسابع عشر الذي واجه الاتجاه التَّجريبي، وكان ينظر إليه مدافعاً عن الدِّين وداعماً له، ويمكن كمثال الإشارة إلى الاتجاه العقلي عند **ديكارت** الذي عدّ المفهوم الإلهي بأنَّه من المفاهيم الفطريَّة، أو الاتجاه العقلي عند **لايب نيتز ومالبرانش** حينما بادرا إلى إثبات وجود الله بالدلائل العقلية.

العقل والوحي في الثقافة الإسلاميَّة

بالتأمُّل في التعاليم الإسلاميَّة لاسيما الواردة منها في القرآن الكريم والرِّوايات تتضح المنزلة التي أولاها الإسلام للعقل، حيث جعله أساس الإيمان، ودعا في الآيات الكريمة مراراً للتفكر والتدبّر، ونهى عن التقليد الأعمى، وأكّد أن السيئات التي تصدر عن العبد إنَّما تأتي من الذين لا

---

(1) عمانوئيل كانط، **سنجش خرد ناب** (نقد العقل المحض) ترجمة مير شمس الدِّين سلطاني، طهران، انتشارات أمير كبير، ص695؛ اشتفان كورنر، **فلسفة كانت** (فلسفة كانط)، ترجمة عزت الله فولادوند، انتشارات خوارزمي، ص323؛ مير عبد الحسين نقيب زادة، **فلسفة كانت** (فلسفة كانط) **بيداري از خواب دكماتيسم** (الصحوة من نوم الدوجماطيقية)، انتشارات آكاه، ص 283.

يعقلون.[1] الرِّوايات من جهتها اعتبرت العقل أحب الخلق إلى الله ومعيار الثواب والعقاب، والرسول الباطن.[2] أمَّا علاقة العقل بالوحي في الثقافة الإسلاميَّة، فتحكي عن واقع جذاب يبعث على التأمّل، فلكل من الطوائف والفرق والجماعات الإسلاميَّة من الفلاسفة والمتكلِّمين والعرفاء والفقهاء وأهل الحديث والإخباريين وغيرهم، والتشعبات المنبثقة عن هذه الجماعات كالفلاسفة المشّائين والإشراقيين والصدرائيين والمتكلِّمين المعتزلة والأشاعرة والشِّيعة؛ لكل هؤلاء آراؤهم في هذا المضمار، التي تعرض اتجاهات ومدارس مختلفة في الفكر الإسلامي.[3]

ولم تكن الفرصة سانحة في عصر صدر الإسلام، حيث الرسول صلى الله عليه وآله بين ظهراني المسلمين والإيمان الكامل لرجال ذلك العصر وندرة اتصالهم مع الثقافات الأخرى؛ للتعاطي مع المسائل العقلية بشكل واسع. وبعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله انصبّ اهتمام الخلفاء على كتاب الله مبتعدين عن سنة النبي صلى الله عليه وآله، في ما كان اتساع رقعة الدَّولة الإسلاميَّة والاتصال مع الحضارات الأخرى وتعرّف المسلمين إلى ثقافات الأمم، تقتضي الالتفات إلى العقل والسنّة واستثمارهما في مخاطبة الأقوام، لبروز الحاجة إلى اللُّغة المشتركة التي يمثّلها العقل بين المسلمين للتعامل مع الطوائف غير الإسلاميَّة في المجتمع الإسلامي، كالزرادشتية في إيران والنَّصارى واليهود في الشام، خاصَّة مع انتقال مركز الدَّولة الإسلاميَّة من المدينة إلى العراق.[4] وما

---

(1) سورة يونس: الآية100.

(2) أصول الكافي، ج1، كتاب العقل والجهل، ج12.

(3) أشرنا إلى بعض هذه الاتجاهات في مقال «منهجيَّة البحث الدِّيني».

(4) ذبيح الله صفا، **تاريخ علوم عقلي در تمدن إسلامي تا أواسط قرن بنجم** (تاريخ العلوم العقلية في الحضارة الإسلاميَّة حتى أواسط القرن الخامس)، جامعة طهران، الطبعة الثَّانية، 1366، ج1، ص30 ـ 34؛ هنري كربن، **تاريخ فلسفة اسلامي** (تاريخ الفلسفة الإسلاميَّة) ص154.

ظهور طائفة المعتزلة إلاّ استجابة لهذه الحاجة، وقد تبنّت عمليَّة الدِّفاع العقلي عن الدِّين كهدف أساسي.

عارض أهل الحديث من السنة والإخباريُّون من الشِّيعة الاستدلال العقلي في الدِّين، وذهبوا إلى أبعد من ذلك في تحذير النَّاس من تحصيل علم الكلام والمنطق والفلسفة، بفارق أن أهل الحديث تمسكوا بظواهر الكتاب والسنَّة لبعدهم عن مدرسة أهل البيت، فوقعوا في وحل التجسّم والتشبيه، بينما لم يقع الإخباريُّون في هذا المطبّ، ووافقوا على تدخّل العقل إلى مرحلة معيَّنة هي مرتبة معرفة الإمامة. وقد رأى **ابن تيمية** (661 ـ 728هـ) بأن الابتعاد عن العقل معيار الاقتراب من الحق، وأفتى بضرورة تقدّم الشرع على العقل في حال التَّعارض بين الاثنين، بينما لجأ بنفسه إلى الاستدلال العقلي في رفضه للفلسفة والمنطق والعقل.[1]

انشطر المتكلِّمون الإسلاميُّون أيضاً إلى طائفتين: العدلية وغير العدلية، تبعاً للموقف من مسألة العدل الإلهي، والحُسن والقبح الذَّاتي للأفعال والأشياء، وقد أكّدت الطائفة الأولى التي مثّلها المتكلِّمون المعتزلة والشِّيعة على الحسن والقبح الذَّاتي والعقلي، بينما أنكرت الثَّانية التي مثّلها الأشاعرة هذا الأمر، ومعلوم أن المعتزلة سلكوا طريق التطرف في استخدام العقل، وبادروا إلى تأويل ظواهر النُّصوص الدِّينية، وأكّدوا على رجحان العقل على الوحي.[2]

تبلور اتجاه عقلي باطني بين الشِّيعة عُرف بالنهضة الباطنية في

---

(1) غلام حسين ابراهيمي ديناني، **ماجراي فكر فلسفي در جهان اسلام** (تطوُّر الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي)، طهران، طرح نو، 1376، ج1، ص14.

(2) تاريخ فلسفة در اسلام (تاريخ الفلسفة في الإسلام)، إعداد م.م. شريف، طهران، مركز نشر دانشكاهي، ج1، ص 327.

الوقت الذي ظهر مذهب الاعتزال في القرن الثَّاني، الذي حاول أنصاره استنباط معانٍ باطنية من ظواهر القرآن والسنة.[1]

في مقابل الظَّاهرية والباطنية والاتجاه العقلي المتطرف، ظهرت اتجاهات معتدلة كان من روّادها **أبو الحسن الأشعري** (330هـ) في بلاد ما بين النهرين، **والطحاوي** (331هـ) في مصر، **وأبو منصور الماتريدي** (333هـ) في سمرقند،[2] وقد اشتهر **الأشعري** أكثر من غيره في هذا المجال، وذهب إلى أن العقل والوحي كليهما معتبران، مع ترجيح الوحي على العقل.[3]

لم يقع المتكلِّمون الشِّيعة في تطرّف الاعتزال، كما أنهم لم يغفلوا عن حجِّية العقل؛ لأن اعتمادهم على أحاديث الأئمَّة (عليهم السلام) جعلهم لا يواجهون مشكل التَّعارض بين العقل والوحي، حتى يتردّدوا بين الإفتاء بترجيح العقل على الوحي أو العكس، لهذا تلاحظ في الكتب الكلاميَّة **للشيخ المفيد والشيخ الطُوسي والسيد المرتضى والمحقّق نصير الدِّين الطُوسي والعلامة الحلِّي** صبغة عقلية وبرهانية.[4]

إنّ مسألة العلاقة بين العقل والدين لم تختزل في مدرسة المتكلِّمين فحسب، إنَّما امتدت إلى الفلاسفة، فقد واجه **الكِنْدي** (المولود عام 185هـ) هذه المسألة عبر تعلمه الفلسفة وحضوره في حركة الترجمة في عصره، وبيّن عمليَّة التلاؤم والتوافق بين الدِّين والفلسفة،[5] ورأى أن

---

(1) المصدر نفسه، ص 387.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص317.

(3) هنري كربن، **تاريخ فلسفه إسلامي**، ص168.

(4) حنا الفاخوري وخليل الجر، **تاريخ فلسفه در جهان إسلام** (تاريخ الفلسفة العربية)، ترجمة عبد المحمد آيتي، شركت انتشارات علمي وفرهنكي، الطبعة الرابعة، 1373، ص375.

(5) تاريخ فلسفه در إسلام، ص599؛ **تاريخ فلسفه در جهان إسلام**، ص370 ـ 378.

الفلسفة لو عنت العلم بحقائق الأشياء، فإن إنكارها يستتبع إنكار الحقيقة ومن ثم يؤدِّي إلى الكفر؛ وعليه ليس ثمة اختلاف بين الدِّين والفلسفة. وفي حال حصول تعارض بين الآيات القرآنية والتعليمات الفلسفيَّة فإن الحل يكمن في تأويل الآيات. استمر هذا المنهج مع **الفارابي** أيضاً باعتبار الدِّين والفلسفة منبعين لحقيقة واحدة، مفسِّراً الفرق بين النبي والفيلسوف بمراتب العقل النَّظري الأربع، والارتباط بين العقل المستفاد والعقل الفعّال. ومن **الفارابي** إلى **ابن سينا** إلى **الغزالي** استمر الاتجاه الفلسفي على هذا المنوال، ليبدأ الغزالي بحملة انتقاد شديدة للفلسفة في كتابه «تهافت الفلاسفة»، معتبراً أن التعقُّل الفلسفي يمنع من الوصول إلى الحقيقة. هذا الهجوم على الفلسفة حرّض **ابن رشد الأندلسي** على الانتفاض والدِّفاع عن الفلسفة الأرسطية بتأليفه كتاب «تهافت التهافت». من جهتهم عمل العرفاء على التقريب بين العقل والشهود من خلال التوضيح العقلي للعرفان العملي وتدوين العرفان النَّظري.[1]

أنواع العلاقة بين العقل والدين

ليس ثمة شك في وجود دور للعقل في الإطار الدِّيني، بيد أن المهم هو تحديد مديات هذا الدَّور ومنزلته، فهناك سعي دؤوب من جانب المؤمنين لاستثمار العقل من أجل تعلّم حيثيات الدِّين وفهم تعاليمه، وعليه لابد من الاستعانة بالعقل لإدراك الإيمان، ولكن هل يمكن الوصول بالعقل إلى نظام المعتقدات الدِّينية وإضفاء الاعتبار عليها؟ في الجواب هناك أربعة آراء مختلفة:

1 ـ العقلانيَّة القصوى

يمكن وفقاً لهذه الرؤية إثبات نظام المعتقدات الدِّينية، وأن

---

(1) سيد جلال الدِّين آشتياني، شرح مقدمة القيصري، طهران، انتشارات أمير كبير، الطبعة الثَّالثة، 1370، ص71.

الشَّرط اللاَّزم للإيمان هو التوافر على هذه العقلانيَّة القصوى.

وتواجه هذه الرؤية ما لا يقلّ عن نوعين من النقد:

النقد الأوَّل: لا تتوافّر لكثير من النَّاس فرصة الاستثمار القصوى للعقل بسبب مشاكل الحياة وتعقيداتها، فلا تتيسّر عمليَّة تحصيل العلوم العقلية لجميع النَّاس تبعاً لمستويات استعداداتهم وفرصهم في الحياة، ومع ذلك لا يمكن تجاهل إيمان المؤمنين وإنكاره برغم عدم توافرهم على العقلانيَّة القصوى.

النقد الثَّاني: لو اعتقدنا بالجوهر والصدف، أو الوسيلة والهدف في الأديان، يمكن الاستعانة بالعقلانيَّة القصوى لإثبات جوهر الدِّين، أي أصوله الاعتقاديَّة الأساسيَّة مثل: التوحيد والنبوَّة والمعاد، غير أنَّنا لا يمكننا تعميم هذا الأمر على التفاصيل وفروع المنظومة العقديَّة لوجود معتقدات تُنافر لا تحارب العقل في جميع الأديان، ولهذا ليس من المناسب الاستنجاد بالعقلانيَّة القصوى لتبرير الإيمان الدِّيني، بل لا يمكن استخدامها عملياً، وليس بالمقدور إعمال العقلانيَّة القصوى على جميع منظومة المعتقدات الدِّينية. السُّؤال المهم الذي يُطرح في بحث العلاقة بين العقل والدِّين، والعقل والإيمان، والعقل والوحي أو الفلسفة والدين هو: **لماذا لا يوجد أي نظام ديني يعمل على إقناع جميع العقلاء عبر التوضيح العقلاني؟ ولماذا يقوم بعضٌ بنفيها لو توافَرت هذه الأنظمة على براهين معتبرة؟ هل يمكن أن نزعم بأن المنكرين لم يتعمقوا بدقة في تلك البراهين، أو أن القصور كان حليفهم في فهمها، أو أنهم لم يتوفروا على المقدِّمات والأسس العلميَّة الكافية؟** هذه التساؤلات لا تحلّ لنا مشكلة؛ لأن القبول بهذه الموانع افتراضاً يقودنا إلى نتيجة مؤدّاها أن سوء الفهم يجب أن يتلاشى تدريجياً، ويستجيب المنكرون لبراهين إثبات المعتقدات الدِّينية بمرور الزمن؛ وهذه الإشكاليَّة بطبيعة الحال تشمل أيضاً جميع الأنظمة الفلسفيَّة

والعلميَّة. وربما يكمن السرّ في هذه الاختلافات بأن كثيراً من العقول لا تنطلق من موقف مستقلّ من الأنظمة الدِّينية والفلسفيَّة والعلميَّة، وتتأثر في حكمها بافتراضاتها المسبقة، ليواجه العقل مشكلة تدخّل هذه الافتراضات وما تحمله من خلفيّات.

2 ـ الإيمانية

تسمى الرؤية الثَّانية بالإيمانية «Fideism»، ويراد منها أن الأنظمة الدِّينية لا تتفق مع التقويم العقلاني، وأن الإيمان يتحقَّق من دون الحاجة إلى الاستدلال والقرائن العقلية، ومن المفكِّرين الغربيِّين الذين آمنوا بهذه الرؤية **بل تيليش** (1886 ـ 1965م) **وكير كيجارد** (1813 ـ 1885م)، وقد عبّر أنصار هذا الاتجاه عن الإيمان بأنَّه نوع من الطفرة، بينما كان يفترض بهم تقديم توضيحات خارجية عن النَّوع الإيماني الذي يجب البحث في داخله بلحاظ تعدُّد أنواع الإيمان، وأي من هذه الأنواع هو الأصلح والأصدق، للتوصّل على الأقل إلى نظام ديني يتوافر على انسجام منطقي باطني، والإفتاء بترجيحه على سائر الأنظمة الدِّينية؛ لهذا السَّبب لا يمكن الاستغناء عن التقويم العقلي للأنظمة الاعتقاديَّة.

3 ـ العقلانيَّة النقديَّة

لا تتبنَّى هذه الرؤية التي تسمَّى بالعقلانيَّة النقديَّة «Critical Rationalism» العقلانيَّة القصوى ولا الإيمانية المتطرفة؛ أي أنَّها تعتقد بالنقد والتقويم العقلاني للأنظمة الدِّينية، وترى أن من غير الميسور الحكم بصحَّة نظام ديني معين بصورة قاطعة وشاملة. يمكن طبقاً لذلك تقويم الأنظمة الدِّينية ونقدها عقلياً، من دون أن تتوافر إمكانية إثباتها بنحوٍ حاسم وعام.

على أساس هذه الرؤية يجب بذل المجهود لمعرفة البراهين المؤيدة للأنظمة الدِّينية، ثم إجراء مقارنة مع براهين الأنظمة المنافسة،

ومناقشة جميع الانتقادات الموجَّهة إليها. إن العقلانيَّة النقديَّة تؤكِّد دور العقل في نقد الاعتقادات الدِّينية أكثر من تأكيدها الإثبات القطعي للتعاليم الدِّينية والأنظمة الاعتقاديَّة، وهي تتجاهل بالنتيجة التوجيه العقلاني للاعتقادات الدِّينية، وتسلب عن نفسها إمكانية تقديم الحكم القطعي، وهذا ما يؤدِّي إلى انهيار بنيتها، وينتهي إلى النِّسبيَّة.

4 ـ العقلانيَّة المعتدلة

هل يمكن تبنِّي العقلانيَّة النقديَّة والإعراض عن العقلانيَّة القصوى والإيمانية المتطرفة؟

الحقّ أن العقلانيَّة النقديَّة متأثّرة بمعرفيَّة **كانط** وعلميَّة **بوبر**، وبنقد هذين المذهبين تواجه هذه العقلانيَّة تلقائياً أكثر من علامة استفهام على صحتها؛ ولهذا فإنني أتبنى العقلانيَّة المعتدلة التي تدعو إلى التحقيق في بعض المعتقدات الدِّينية التي تعدّ من الأصول الأساسيَّة للدِّين، ومن ثم البحث عن مقدمات البرهان لإثباتها، وانتقاد دلائل رفضها.

وإذا افترضنا عدم حصول إجماع عام في الموافقة على هذه الدلائل، فهذا لا يعني عدم إمكانية عرضها على العامَّة؛ ذلك أن هذه الدلائل تستند إلى بديهيَّات، ومعلوم أن هناك إجماعاً على البديهيَّات والمعتقدات الأساسيَّة، وتبعاً لذلك، فإن الإجماع ينسحب أيضاً على ما ينتج عنها من تعاليم، هذا إذا لم تُعرض أية شبهة أو افتراضات مسبقة خاطئة أمام البديهيَّات.

إنني حاولت أن أتخذ موقف العقلانيَّة المعتدلة في جميع هذه البحوث، فانتقدت بعض البراهين، في ما سلّمت ببعض البراهين التي تعتمد على البديهيَّات والمعتقدات الأساسيَّة، لتأتي النتيجة عبارة عن علاقة طيبة بين العقل والإيمان.

تستوعب العقلانيَّة المعتدلة نظريتين محدَّدتين من بين نظريات الصدق ونظريات التفسير. فهي ترى أن نظريَّة التَّطابق «Correspondence» هي الصحيحة فقط من بين نظريات الصدق، وهي إضافة إلى التَّطابق؛ نظريَّة الانسجام المنطقي «Coherence» والنَّظريَّة البرجماتية «Pragmatic» والنظرية النِّسبيَّة «Relativite» والنَّظريَّة الخفضية وتوكيد الحشو «Assertirely Redundancy»، أي أن الحق والصدق هما تطابق الفكر مع الواقع الذَّاتي.[1]

ومن بين نظريات التفسير التعقُّلية والتَّجريبيَّة والتَّرابطية والنِّسبيَّة والوظائفية تتبنَّى النَّظريَّة الأولى، حيث تنقسم معتقدات المرء على أساسها إلى بديهية وأساسيَّة، ومستنتجة ونظريَّة، فالمعتقدات البديهية هي عبارة عن قضايا يكفي لتصديقها والحكم بها محض تصوُّر الموضوع والمحمول، ولا حاجة في تصديقها لحد وسط، فيحصل التَّصديق بها لكل إنسان إذا لم يقع في شبهة تحول دون إدراكه لها.

إلى هذه المرحلة يشترك مضمون العقلانيَّة المعتدلة مع العقلانيَّة القصوى، بيد أن بديهيَّات هذه الثَّانية تتجاوز الثلاثين مجموعة، ومنها الأوَّليات والمجرَّبات والفِطريات والحدسيات والمتواترات والوجدانيات والمشاهدات، واستنتجت بأن جميع القضايا النَّظريَّة تستند إلى واحدة من هذه البديهيَّات، وأنكرت وجود أية قضيَّة ظنية، وقرَّرت إمكان إثبات جميع القضايا النَّظريَّة. أمَّا العقلانيَّة المعتدلة فبرغم قبولها بالبديهيَّات وإمكان إسناد النَّظريات إلى البديهيَّات، فإنَّها اعترفت فقط ببداهة الأوَّليات والوجدانيات والفِطريات، وذهبت إلى أن سرّ بداهة الفِطريات إرجاعها إلى الأوَّليات، وسرّ بداهة الأوَّليات والوجدانيات إرجاعها إلى العلوم الحضورية. ولمّا كانت دائرة البديهيَّات محصورة ومحدودة، فإن

---

(1) أنظر: عبد الحسين خسرو بناه، فصلية «ذهن»، نظريات الصدق، ص31 ـ 44.

بعض القضايا المستنتجة تظهر على هيئة يقينية فقط، أمّا سائر القضايا فهي في حكم الظّنيات أو اليقينيات العقلية والنّفسية، ويمكن الحكم برجحان القضايا الظّنِّية على بعضها الآخر من خلال النّظريَّة التّرابطية. من هنا يتّضح الفرق بين العقلانيَّة المعتدلة والعقلانيَّة النقديَّة والإيمانية المتطرفة.

طرح بعض فلاسفة الأديان ومنهم بلانتينجا موضوع المعرفة الإصلاحيَّة «Reformed Epistemology»، وأعطى دوراً مهماً للتجربة الدِّينية في تفسير الاعتقادات الدِّينية، وذهب إلى أن الاعتقادات القائمة على التَّجربة الدِّينية هي من جملة الاعتقادات الأساسيَّة بالضبط، كما الاعتقادات القائمة على التَّجربة الحسِّية، ولهذا يمكن اعتبار الاعتقاد بالله بأنه اعتقاد أساسي.[1]

يُسوّغ هذا الادعاء إلى حد ما الإيمان الدِّيني مثلما هي عليه نظريَّة الفطرة في الثقافة الإسلاميَّة، ويضمن كون التَّجربة الدِّينية من الأساسيات، بيد أنَّه ينبغي الإشارة في الاعتقادات الأساسيَّة إلى مصاديق تحظى بصفة الإجماع العام والقبول، لنستنتج بأن أنصار المعرفة الإصلاحيَّة ليسوا في غنىً عن براهين وجود الله، بل عليهم التحسّس أيضاً حيال البراهين التي تُساق لنفي وجود الله.

خلاصة القول إن النَّظريَّة العقلانيَّة الاعتدالية تثبت شرعيَّة بعض الاعتقادات الدِّينية عبر الاستعانة بالمعتقدات الأساسيَّة، وهي الأوَّليات والوجدانيات والفِطريات، بحيث لا تدع للشكّ مجالاً، في ما تكتسب بعض الاعتقادات الدِّينية الأخرى قيمة معرفيَّة من خلال شرعيَّة المجموعة الأولى لتثبت بالنتيجة معقولية الاعتقادات الدِّينية؛ لأن من

---

(1) مايكل بترسون وآخرون، **عقل واعتقاد ديني (العقل والعقيدة الدِّينية)**، ص 243.

حكم بعدم معقولية هذه الاعتقادات اعتمد على أساس أنَّها تفتقد للمنهجيَّة المعرفيَّة، ولا يمكن حملها على الصدق والكذب؛ وعليه فإن المعتقدات الدِّينية تتوافر على المعقولية والشَّرعيَّة أيضاً ما يُمكِّن من تعزيزها بالقرائن والدلائل الكثيرة.

إشكاليات العلاقة بين العقل والدين

1 ـ هل يمكن توضيح الاعتقادات الدِّينية بالعقل والفلسفة؟

أحد الأسئلة المهمَّة التي تُطرح في مجال علاقة العقل بالدين يتعلَّق في ما إذا كان العقل أو الفلسفة قادرين على بيان الاعتقادات الدِّينية، أو كما قال القديس آنسلم: «**لا أفهم لكي أؤمن، إنَّما أؤمن حتى أفهم**».

يشهد تاريخ الفلسفة على أن الفلاسفة بذلوا جهوداً جبارة لتبيين المفاهيم الدِّينية، والدِّفاع عنها، ومن مصاديقها الله والعدل الإلهي، والعناية الإلهيَّة، والنِّظام الأحسن، والمعجزة، وعن المعتقدات الدِّينية؛ ولكن هل كان النجاح حليف الفلاسفة في هذه الجهود؟

من الصَّعب دراسة جميع دعاوى الفلاسفة وتحليل آرائهم، ومن المتعذِّر معالجتها باختصار بحيث يمكن إدراجها هنا، لكن كثيراً من المسيحيِّين يعتقدون أن هذه الجهود كانت فاشلة إزاء المعتقدات المسيحيَّة التي تتقاطع مع العقل كالتجسّد والفداء، إذ يعتبر التجسُّد أحد أساسيات مبادئ الإيمان المسيحي، ويراد منه أن الله تجسد في صورة البشر في شخص عيسى، وأصبح عيسى إلهاً وبشراً في آن واحد؛ فهل يمكن إضفاء العقلانيَّة على هذه العقيدة، برغم أن أحداً لا يستطيع إثباتها؟ يعاني هذا المفهوم من تناقض داخلي، ذلك أن الصِّفات الذَّاتية للإنسان لا يمكن جمعها مع الصِّفات الذَّاتية، فكيف يمكن والحال هذه الجمع بين الإمكان والوجوب، والعلم والقدرة المحدودة مع العلم والقدرة غير المحدودة؟ إن المسوِّغات التي ساقها **توماس موريس**

(1952م). [1] لا تحلّ إشكاليَّة هذا التناقض، كما إن الاعتقاد بالفدية ـ وأن النَّاس قد ارتكبوا المعاصي بسبب معصية آدم وحواء وابتعدوا عن الله، وأن عذابات المسيح وصلبه هي التي أنقذت الإنسان وأصلحت حاله مع الله استتبع استفسارات عدَّة ليس بوسع العقل أن يوضحها، ومنها: ما هي ضرورة هذا الأمر؟ ولماذا وقعنا في حبائل المعصية والشيطان؟ ولماذا يعتبر الفرد عاصياً بالذَّات وإن لم يبلغ الحلم بعد؟

حاول بعض الباحثين أن يقحم مفاهيم أخرى في دائرة الأمور المغايرة للعقل، مثل إجابة دعاء الصادقين، أو الوحي الإلهي ومعاجز الأنبياء، وهي محاولة باءت بالفشل؛ لأن أفضل استجابة للدعاء هو الحصول على الاستقرار النَّفسي، ثم إن في التَّاريخ حالات كثيرة حصل فيها المرضى الدَّاعون على الشفاء؛ أمَّا الوحي فهو ما يمكن تبيينه بالعلم الحضوري والشهودي.

2 ـ هل تنفي الشرور وجود الله؟

طرح الغرب مسألة الشر بشكل جاد على أنَّها تنفي وجود الله، وبذل فلاسفة الأديان والمتكلِّمون جهداً للوقوف عن الأجوبة المناسبة على هذه المسألة، وكيف أن الله تعالى وهو القادر والمحسن، يسمح بوقوع الشرور العظيمة كالمذابح الجماعية وحرق البشر والجوع في البلدان المتخلفة، والفساد السِّياسي، والآلام الميؤوس منها التي يعاني منها المصابون بالسرطان في مراحل المرض النهائية؟

إن جميع المدارس التي تتوافر على نظرة كونية، الدِّينية منها وغير الدِّينية، كالمذهب الطَّبيعي والهندوسية والماركسية وسائر فلسفات

---

(1) المصدر نفسه، ص465 ـ 467.

الحياة، تعالج مسألة الشرّ وتبادر إلى إلقاء الضوء عليها وتوضيحها؛ لكن هذه المسألة تواجه الإسلام والمسيحيَّة واليهوديَّة أكثر من غيرها من الأديان؛ لأنها تنعت الله بصفات وغايات ممتازة، بحيث يتعرض الإيمان الدِّيني إلى الخطر ما لم تقدم الإجابة العقلية المناسبة عنها. وقد استُغلّت هذه النُّقطة لنفي وجود الله وعدّها دليلاً على عدم وجوده تعالى؛ فهل تزعزع مسألة الشر حقّاً معقولية الإيمان الدِّيني؟

يتطلَّب الجواب عن هذا السُّؤال اقتفاء المسار المنطقي الآتي:

1 ـ تنقسم الشرور في تصنيف كلّي إلى شرور إراديَّة أو أخلاقيَّة، وشرور غير إراديَّة أو طبيعية، فالأولى عبارة عن الصِّفات والأفعال الأخلاقيَّة غير الحميدة التي تصدر عن الإنسان الحر، كالرياء والحسد والقتل والسرقة وأمثالها، أمَّا الشرور الطَّبيعيَّة فهي الآلام والمعاناة التي تحصل بسبب الطَّبيعة كالسيول والحرائق والأمراض والعاهات.

2 ـ تواجه مشكلة الشرور مسائل كلاميَّة مهمَّة في النِّظام الاعتقادي:

الأولى: مسألة التوحيد وآلهة الخير والشر من جانب الوثنيين.

الثَّانية: **مسألة العدل الإلهي**.

الثَّالثة: مسألة وجود الله.

إن فريقاً استغلّ هذه الشبهة كقرينة ضد النِّظام الاعتقادي، في ما استغلها آخرون وفق تقرير منطقي لإبطال المعتقدات الدِّينية وإظهارها على أنَّها معتقدات غير عقلانيَّة؛ كمثال على ذلك زعم **جي.إل.مكّي** بوجود تناقض بين الاعتقاد بالله القادر المطلق والعالم المطلق والخير المطلق وبين وجود الشرّ في العالم؛ أي أن المؤمنين بهذين العنصرين يعانون من خطأ منطقي كبير؛ لأنَّهم استسلموا لتناقض ضمني وليس

علني، ذلك أن العالم المطلق يعلم كيف يقضي على الشرّ، وأن القادر المطلق يقدر على اجتثاث الشرّ، والخير المطلق يريد اقتلاع الشرّ؛ وعليه فإن الضرورة المنطقيَّة تفرض زوال الشرّ، وبوجوده فإن الإيمان بالعقيدة أعلاه يؤدِّي إلى التناقض.

3 ـ ثمة ردود متفاوتة على هذه الشبهة، فمنهم من قال: إن مجرَّد وجود الشرّ لا يتناقض مع وجود ا، وإن كثرة الشرّ في العالم تنافي وجود الله العالم والقادر والخير المحض، ولا شكّ في أن نسبة الشرّ في عالم الطَّبيعة هي الأقل قياساً بخيراته.

يقول كثير من المفكّرين المسلمين في الردّ: إن الله قادر مطلق على الشر وعالم مطلق به، لكنَّه شاء أن يخلق عالماً فيه مخلوقات بوسعها أن تختار بين الشرّ أو الخير بملء إرادتها؛ لهذا فإن وجود الله لا يتناقض مع وجود الشرّ الأخلاقي. كما إنَّه لا يتنافى مع إرادة الخير الإلهيَّة؛ لأنَّه سبحانه أراد للإنسان الخير الإرادي وليس الخير القسري.[1]

أمّا النقد الذي وجّهه بعضٌ من أمثال مكّي وانطوني في أن الله قادر على خلق عالم بمخلوقات مختارة تسلك طريق الصواب دائماً،[2] لكنَّه لم يفعل ذلك برغم قدرته المطلقة، فيمكن الردّ عليه بالقول إن مفهوم الاختيار يعني قدرة المخلوق المختار على أن يسلك طريق الخطأ أيضاً، وإن الإشكاليَّة المطروحة تستبطن نوعاً من التناقض لا يمكن أن يصدر عن القدرة المطلقة؛ لأن تحديد أفعال الإنسان المختار من قبل الله يتناقض مع الاختيار الذي أراده تعالى له. وفسّر آخرون الشرور الطَّبيعيَّة وغير الإراديَّة عبر مقولة الامتحان الإلهي أو الضرورة المنطقيَّة للشرّ بسبب الحركة والتزاحم في عالم الطَّبيعة.

---

(1) المصدر نفسه، ص470 فما بعد.

(2) المصدر نفسه، ص

ومعلوم أن إشكاليَّة الشرّ في النِّظام الاعتقادي الإسلامي أقلّ ممَّا هي عليه في الأنظمة الأخرى، لأن الإله في الدِّين الإسلامي موصوف بالغضب إضافة إلى الرحمة والخير.

وهذه جملة من الملاحظات تتعلَّق بمسألة الشرّ وتناقضها مع العدل الإلهي:

هناك تباين هائل بين العلم الإلهي والذِّهن البشري المحدود، وعليه لا نستطيع أن ندرك الحكمة من الألم أو الموت الذي ينزل بساحة صديق مقرّب، ولربما كان وراء الشرّ حكمة نحن في غفلة عنها، وأن التدبير الإلهي للإنسان والعالم من التعقيد بحيث تعجز العقول البشريَّة الضعيفة عن فهمه واستيعابه.

* الشرّ يتضادّ مع الخير بالضرورة، ولولاه لما تحقّق إدراك الخير.

* الشرّ تنبيه وتحذير للعاصين.

* لا يتاح لبعض أنواع الخير الظهور إلاّ بوجود الشرّ، فلا تتحقّق اللَّذة دون ألم، ولا الصبر دون المعاناة.

* النَّظرة الشمولية والعرفانية للعالم تغير كثيراً من الأحكام بالنِّسبة لشرور عالم الطَّبيعة؛ بعبارة ثانية: إن النَّظرة التبعيضية هي التي ترى شرور العالم.

* من الردود الأخرى على مسألة الشر هو اعتباره وهمياً أو عدمياً.

* الشرّ وسيلة لتهذيب النَّفس وتربية الروح، وأن وجوده هو مخطط إلهي لإعانة الإنسان على الوصول إلى البلوغ الأخلاقي والرُّحي.

يُذكر أن هذه المسألة تفقد قيمتها المعرفيَّة الدِّينية في بعض المدارس الفلسفيَّة ومنها فلسفة **آلفرد نورث وايتهد** (1861 ـ 1947م)،

بلحاظ الفرق في صفات الله في هذا المذهب الفلسفي عنه في الأديان؛ أي أنَّه يوجد نوع من العلاقة العِلِّية بين الأعمال الخيرة والشريرة وبين الثواب والعقاب الأخروي، تُكتشف بواسطة الوحي ثم يتم تحذير النَّاس منها؛ كما أن لبعض الجرائم في هذا العالم انعكاسات سلبية طويلة المدى.[1]

ردّ الاستاذ مصباح يزدي على مسألة الشرّ

حول وجود الآلام والأمراض والبلايا الطَّبيعيَّة يردّ الاستاذ **مصباح يزدي** بالآتي:

أوّلاً: إنَّ الحوادث الطَّبيعيَّة المُرّة هي من لوازم فعل العوامل المادِّيَّة وانفعالاتها وتزاحماتها، وهي ليست مخالفة للحكمة لغلبة خيرات الطَّبيعة على شرورها. كما إن الفساد الاجتماعي هو من تبعات ما اقتضته حكمة الله في أن يكون الإنسان مختاراً. ومع ذلك، فإن مصالح الحياة الاجتماعية أكثر من مفاسدها، وإلاّ ما بقي إنسان على وجه الأرض.

ثانياً: هذه المتاعب والآلام تحثّ الإنسان للمضي قدماً في كشف أسرار الطَّبيعة والتطوُّر في مجال العلوم والصناعات المختلفة من جهة، وتدفعه إلى مقارعة الصعاب نحو النمو والتكامل من جهة أخرى.[2]

يحلّ التعارض بين مسألة الشرّ ووجود الله والعدل الإلهي بالدليل العقلي، فإن تناقضها مع المعرفة الإلهيَّة التوحيديَّة يزول أيضاً.

---

(1) محمد تقي مصباح يزدي، **آموزش عقايد** (تعليم العقائد)، سازمان تبليغات إسلامي، ص198.

(2) المصدر نفسه، ص198.

ردّ الشهيد مطهّري على مسألة الشر

يعدّد الشهيد مطهّري في كتابه «العدل الإلهي» ثمرات الشرّ بما يأتي:

1 ـ إنّ مصائبنا تكمن في الأفراح والملذات، وإن كثيراً من الخير يتولّد من الشرّ، ومن الآلام والقبائح يُخلق الخير وتصبح مقدمة للحسن والجمال: ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾.[1]

2 ـ القبائح تكشف عن الجمال، فلولا المقارنة بين القبيح والجميل لما كان الجميل جميلاً ولا القبيح قبيحاً.

3 ـ الأثر التربوي للبلاء، فالشدّة تربّي الفرد وتوقظ الأمم.

4 ـ البلاء والنِّعمة نسبيان.

5 ـ تتحوَّل بعض الشرور كالموت مثلاً إلى خير حينما يرسم الإنسان صورة للكون والمعاد: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾[2]

فعندما يُفسّر الموت على أنّه استمرار للحياة تجد هذه الإشكاليّة طريقها إلى الحل؛[3] بعبارة ثانية: إن الموت والحياة تابعين للقوانين التكوينية وعلاقات العلّة والمعلول، ومن ضرورات نظام الخليقة، هذا أوّلاً، ثمّ إن الإنسان إذا بقي حيّاً لضاقت به الأرض على رحبها بعد حين، ولعانى ما عانى من متاعب وآلام كثيرة؛ وثالثاً فإن السَّعادة الأبديّة

(1) سورة الشرح: الآيتان 5و6.

(2) سورة المؤمنون: الآية 115.

(3) مرتضى مطهّري، **مجموعة آثار** (المجموعة الكاملة)، عدل الهي (العدل الإلهي)، ج1، ص170، 230.

هي الغاية من خلق الإنسان، وما الموت إلاّ انتقال إلى عالم آخر يحقِّق هذه الغاية.[1]

6 ـ تتضح الشرور الأخروية من خلال ملاحظة العلاقة بين عمل الدنيا والآخرة وتجسّم هذه الأعمال.[2]

إضافة إلى نقد إشكاليَّة الشرّ والبرهان على نفي وجود الله، يمكن الالتفات إلى ملاحظة دقيقة أخرى تتلخَّص في أن أي مقارنة بين براهين وجود الله وبراهين نفيه، وتقويم نقاط ضعفها وقوتها، تقود إلى نتيجة مفادها أن الاعتقاد بالله أقرب إلى العقل منه إلى الاعتقاد بعدم وجوده؛ لأن براهين وجود الله أقوى من تلك التي تقام على نفي وجوده، وهذا الأمر يعزّز كقرينة مهمَّة عمليَّة الاعتقاد بالله.

3 ـ هل تتّفق المعجزة مع العقلانيَّة؟

هناك من عدّ المعجزة من الأمور التي تتقاطع مع العقل، في حين تُعرّف بأنها نوع من التصرّف الإلهي؛ فالأفعال الإلهيَّة تؤدّى أحياناً على أساس الفعل والانفعال العلّي والقوانين المتداولة الحاكمة في العالم، وتتحقّق في أحيان أخرى بصورة مباشرة من دون تدخّل من القوانين العاديَّة، كاستجابة الدعاء أو شفاء المريض. والمعجزات إذاً هي أفعال الله المباشرة التي وإن كانت تنقض القوانين الطَّبيعيَّة، إلاّ أنَّها لا تخترق القوانين الفلسفيَّة وقوانين العلَّة والمعلول. القوانين الطَّبيعيَّة تخبر عن وقوع حدث معين في ظروف معيَّنة، بيد أنّ القوانين الفلسفيَّة تبحث عن علاقة علّة تامة بالمعلول، لهذا فإن المعجزة ممكنة فلسفياً، كما إنَّها ليست مستحيلة من الناحية الطَّبيعيَّة؛ لأن من الممكن في نظام القوانين الطَّبيعيَّة تغيير ظروف معيّنة بظروف أخرى لوقوع حدث معين، وخاصَّة

---

(1) محمد تقي مصباح يزدي، مصدر سابق، ص197.

(2) مرتضى مطهّري، مصدر سابق، ص 230.

إذا علمنا أن القوانين الطَّبيعيَّة ليست بمنأى عن التحوُّل والتغيّر.[1]

من جهة أخرى، فإنّ وقوع أحداث إعجازية أمر شهده التَّاريخ البشري إلى حدٍّ ما، بحيث لا يمكن معه إنكار حقيقة المعجزة؛ هذه الأحداث سجّلها التَّاريخ موثقةً، كما يستطيع أي إنسان في العصر الحاضر أن يشاهدها.

وصفوة القول: إن المعجزة يمكن تفسيرها من الناحية الفلسفيَّة، أمَّا من ناحية القوانين الطَّبيعيَّة فتوضيحها متعذّر حالياً، وربما يتيح لنا التطوُّر العلمي ذلك مستقبلاً. والمعجزة على هذا الأساس لا تصدر عن الله كأفعال مباشرة من دون تدخل القوانين الطَّبيعيَّة، إنَّما هي أفعال مقترنة بقوانين طبيعية مجهولة. ولعل هناك مصلحة لا يدرك فهمنا الناقص كنهها في أنَّه تعالى جعل المعجزة لا تتحقَّق بالقوانين العاديَّة، أو ربما لا تتفق مثل هذه المعجزة والنِّظام الأحسن ولا سيما أن النِّظام الطَّبيعي ما هو إلاّ معبر للانتقال إلى عالم الآخرة.

استنتاج

- العقل والدين موهبتان ونعمتان إلهيتان للبشريَّة، وتتوقَّف كرامة الإنسان على تكريم هاتين النعمتين؛ ويستتبع الفصل بينهما والإقبال على واحدة والإدبار عن الأخرى وقوع أضرار وخسائر لا يمكن تعويضها، فالاعتماد على العقل البحت والإعراض عن الدِّين يفضي إلى تمرّد الإنسان وجموح نفسه، وما ضياع الهويَّة والحيرة والأزمة التي يمرّ بها الإنسان المعاصر إلاّ نتيجة من نتائج التطرف العقلي، وقد أطلق بعض علماء الغرب على العصر الحاضر اسم عصر القلق «Age of Anxiety»؛[2] يقول آرثر كوستلر: **«إنّ إنسان القرن العشرين يعيش حالة**

---

(1) مايكل بترسون وآخرون، مصدر سابق، ص243.

(2) Franklin L,Baumer, Main Currents of Western Thought, P.647.

الذهان المسّي السِّياسي، لأنَّه لا يجد أي جواب لمعنى الحياة»؛[1] كما أنّ الدِّين بلا عقل يوقع في أنواع الخرافات والأوهام والتحريف، ويصبّ في بوتقة الجمود والتحجّر والتعصُّب. وعليه، فإن الطَّريق السالكة الوحيدة هي الدِّفاع المعقول عن الدِّين الذي يستلزم التعاضد بين هذين الإشعاعين الإلهيين.

ـ إنّ لغة الدِّين هي لغة معرفيَّة، في ما ينقسم نطاق الدِّين إلى الوجود والعدم، والواجب والمحظور، أو إلى قضايا إخبارية وقضايا إنشائية. تتحدَّث المجموعة الأولى عن عالم الطَّبيعة وعالم المجرَّدات، أمَّا مدلول المعرفة الدِّينية فيُصنّف إلى ثلاث طوائف، هي النُّصوص والظواهر والتَّأويلات.

ـ يتألّف العقل في المدارس المختلفة من أشكال عديدة؛ وبرغم أن الفلاسفة الغربيِّين يُصنّفون إلى مجموعتين عقلية وتجريبيَّة، إلاّ أن العقليين ليسوا على حدٍّ سواء، فهناك العقلانيَّة الديكارتية، وعقلانيَّة اسبينوزا ولايب نتيز وكانط وهيجل.

ـ مع كل ما يتوافر عليه العقل الإنساني من قيمة وعظمة، إلاّ أنَّه يبقى محدوداً في نطاق معيّن؛ وبرغم دوره المهم في المعرفة الدِّينية وقدرته على إثبات الوحي وضرورة بعثة الأنبياء والتَّحليل العقلي للمفاهيم الدِّينية وتفسير التعاليم الدِّينية، غير أنَّه يبقى عاجزاً عن إدراك جميع الحقائق، خاصَّة تلك التي تتعلَّق بعالم ما وراء الطَّبيعة.

يتعدّى دور الدِّين دائرة العجز العقلي إلى مجال القدرة العقلية الذي يتطلَّب الحضور فيه ثمناً باهضاً حينما تختلف العقول في ما بينها، وما كانت تقع الأزمات التي تعيشها البشريَّة على كافة الصُّعد الأخلاقيَّة

---

(1) Ibid, P.651.

والأسرية والبيئية والأمنية وغيرها لو وجّهت شطرها للدِّين منذ البداية.

ـ لا يصح قياس تاريخ المسيحيَّة والإسلام، وسحب تبعات العالم المسيحي على العالم الإسلامي؛ لأن الديانة المسيحيَّة أصبحت معزولة بسبب تعاليمها التي تتقاطع مع العقل، وتناقضاتها الدَّاخليَّة، وتهافت نصوصها المقدَّسة، حتى ابتعدت تماماً عن ميدان الحياة الاجتماعية. أصبح العقل والعلم في التعاليم المسيحيَّة مذموماً، وبات ينظر إليها على أنَّها دين غير عقلاني، وليس المقصود من المسيحيَّة بطبيعة الحال المسيحيَّة الحقيقية، إنَّما المسيحيَّة الموجودة التي تفتقد نصوصها المقدَّسة للوثاقة التَّاريخيَّة، والمرفوض أداء بعض قساوستها. وعلى هذا الأساس تم تفكيك العقل عن الدِّين في الغرب، وظهرت آراء ونظريات مختلفة مثل نقد العقل النَّظري **لكانط**، ونفي دلائل إثبات وجود الله والنَّظرة الوظائفية للاتجاه البرغماتي والإيمان بالإله الطَّبيعي لأنصار المذهب الربوبي، ونفي والاعتقاد بالإيمانية **لكير كيجارد** ونعت المسيحيَّة باللاعقلانيَّة **لشلاير ماخر** وموت الإله **لنيتشه**. أمَّا الدِّين الإسلامي، فقد أولى أهمِّية خاصَّة للعقل، وجاءت توصيات القرآن والسنّة بالعقل لتعزز العلاقة بين الإسلام والعقل. وبهذا الصدد أكّد القرآن في أكثر من أربعمئة مرة على التدبّر في الآيات في إطار استنباط علمي وفلسفي كقوله: {أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ}وقوله: {وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ يُرْسِلَ الرِّيَاحَ مُبَشِّرَاتٍ}.

تأسيساً على ذلك، فإن من غير الممكن الإيمان بالله من دون معرفة، وليس بوسع الإنسان الإيمان بمجهول مطلق، أمَّا النقد الذي يوجِّهه العرفاء إلى الفلاسفة فليس من باب عجز العقل عن إثبات وجود الله، إنَّما لقدرة الإنسان على الشهود الربَّاني.

ـ مع توجيه النقد للعقلانيَّة القصوى والعقلانيَّة النقديَّة والإيمانية المتطرفة، أدعو إلى تبنِّي العقلانيَّة والإيمانية المعتدلة، فبمقدور المنهج

المعرفي الذي أتينا على ذكره أن يساعدنا في استنتاج المعتقدات اليقينية من البديهية، ولكن لا يمكن إسناد جميع المعتقدات إلى اليقينيات، وليس ثمة تعارض بين العقل الاستدلالي ومشتقاته والتعاليم الإسلاميَّة متى ما اعتمد هذا العقل على الاعتقادات الأساسيَّة والبديهية، ولا شكّ في أن إشكاليات الشرور والمعجزة والدعاء لم تستنتج بالعقل الاستدلالي اليقيني. كما أن العقل الغائي لا يتناقض مع المفروضات والمحظورات الإسلاميَّة متى ما جرى استنتاجه من بديهيَّات العقل العملي، ويتقاطع معها لو كان وليداً للمباني الفلسفيَّة المادِّيَّة، وعندئذ يكون فاقداً لأي دليل قطعي عقلي. ولا يتعارض أيضاً العقل المخطّط والعقلانيَّة الذَّرائعية مع الدِّين حينما يتماشيان مع العقل الغائي الدِّيني والعقل العملي؛ ويتضاربان معه إذا جرى استغلالهما في سياق الأهداف الشيطانية والتخطيط للمدارس الإلحاديَّة. فليس في الإسلام أية تعاليم تنازع العقل، بل إن تعاليمه الأساسيَّة يمكن إثباتها بالبيان العقلي، بحسب التوضيح الآتي:

أوَّلاً: إن العقل له مكانته في الإطار الدِّيني، بمعنى أن العقل المستدلّ يعدّ من مصادر الدِّين.

ثانياً: للعقل دور مهم في فهم الدِّين وتعليمه وتوضيحه وتعليله والدِّفاع عنه، وعليه يمكن للإيمان الدِّيني أن يعتمد على العقل الاستدلالي.

ثالثاً: بتبنِّي العقلانيَّة المعتدلة سنكون في مأمن من الظَّاهرية المتطرفة والتَّأويلية والإيمانية التي لا يمكن القبول بها؛ لأنها لا تُخضع الأنظمة الاعتقاديَّة والدِّينية للتقويم العقلاني، وترفض أي جهد عقلاني في هذا المجال؛ ولهذه النَّظريَّة جذور في النُّصوص المسيحيَّة المقدَّسة التي أودت بالفيلسوف الدانماركي **كير كيجارد** إلى اعتناق الإيمانية المتطرفة والفيلسوف النمساوي **ويتغنشتاين** إلى الإيمانية المعتدلة، إذ رأى أنصار هذا المذهب بأن التعهد والالتزام والإرادة من شروط الإيمان

من دون أن يعيروا للعقلانيَّة أي اهتمام، بل عدّوها بأنها من موانع الإيمان،[1] وقد غاب عنهم أن هذه الصِّفات والشروط لا تخالف العقل، إنّما الذي يتعارض مع روح التحرّي عن الحقيقة والعلم والدليل لدى الإنسان هو هذه الإيمانية المتطرفة التي تعاند العقل، أو الإيمانية المعتدلة التي لا تعير للعقل أهمية.

وسلك طريق الخطأ أيضاً أنصار الظَّاهرية المتطرفة أمثال الإخبارية وأهل الحديث، أو التَّأويلية أمثال الإسماعيلية وبعض الفلاسفة للأسباب التي مرّ ذكرها.

إننا لا نوافق العقلانيَّة القصوى والمتطرفة التي تقول: «**إنَّ القضيَّة التي يمكن القبول بها هي تلك التي يثبت صدقها لجميع العقلاء ولجميع الأزمنة والأمكنة**»، أو «**إن جميع القضايا يمكن إثباتها بالأسلوب العقلي لجميع النَّاس**»؛ لأنَّه لم يثبت المعيار المنطقي الأقصى لجميع العقلاء وفي جميع الأزمنة والأمكنة، في حين يمكن القبول بالمعيار المنطقي الأدنى وهو عبارة عن البديهيَّات الأوَّلية، والوجدانيات والفِطريات وحصيلة استنتاج النَّظريات من البديهيَّات. أمَّا من يشكك في البديهيَّات الأوَّلية فهو واقع في الحقيقة في الشبهة مقابل البداهة. إذاً فالطَّريق الصحيح يكمن في انتهاج العقلانيَّة الاعتدالية.

رابعاً: يتعارض الدِّين الإسلامي مع أشكال مختلفة للعقلانيَّة التي نادى بها فلاسفة أمثال **ديكارت واسبينوزا ولايب نيتز وكانط وهيجل**، إلاّ أن معارضة هذه المذاهب لا أهمِّية لها، خاصَّة أنها تعرضت للنَّقد.

خامساً: لا تقاطع بين العقلانيَّة المعتدلة التي وضّحناها سابقاً والتعاليم الإسلاميَّة، وتنسجم يقينيات هذا الشَّكل من أشكال العقلانيَّة

---

(1) راجع: مايكل بترسون وآخرون، مصدر سابق، ص78 ـ 80.

مع الإسلام، وقد أجبنا عن بعض الشُّبهات التي أُثيرت في هذا المضمار؛ ولكن قد تتعارض ظنيات العقلانيَّة الاعتدالية مع ظواهر الإسلام، عندئذ يجب أن لا نبادر إلى ترك هذه الظواهر أو تأويلها، إنَّما العمل على إيجاد تغييرات في ظنيات العقلانيَّة المعتدلة.

* للإيمان كحقيقة نفسية ارتباط وثيق بعنصرين:

الأوَّل: العلم والمعرفة؛

والثَّاني: العمل.

حيث جاء ذكرهما في القرآن الكريم في قوله: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾[1] ويراد من الآية نفي الإكراه في الدِّين بسبب التمايز الواضح بين الحق والباطل، ومنها تُستشف العلاقة بين العلم والإيمان. وفي قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾[2]، كذلك أشارت الآية (14) من سورة النمل إلى الإيمان اليقيني والإنكار العملي لبني إسرائيل في قوله: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسۡتَيۡقَنَتۡهَآ أَنفُسُهُمۡ﴾؛ والأهم من ذلك أن الآيات (256) من سورة البقرة و(29) من سورة الكهف و(136) من سورة النِّساء، قالت بصريح العبارة بأن الإيمان إرادي واختياري، ما يدعو لاستنتاج وثاقة الصلة بين العلم والإيمان.

وتؤثِّر العوامل المعرفيَّة في تعزيز الإيمان كضرورة من ضرورات الصلة بين الإيمان والمعرفة. وإضافة إلى هذه العلاقة المحكمة بين العلم والإيمان، ثمة علاقة وطيدة أخرى بين الإيمان والعمل، حيث أشار القرآن الكريم إليها مراراً.[3]

---

(1) سورة البقرة: الآية 256.

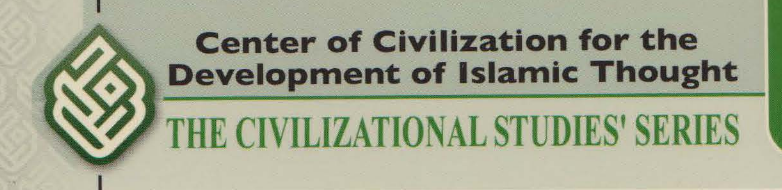
(2) سورة آل عمران: الآية 7.

(3) سورة البقرة: الآيتان 25 و178.

وهنــاك متعلقــات أخــرى بالإيــمان ذكــر القــرآن الكريم منها الغيب[1] والكلمات الإلهيَّة[2] والوحي[3] ويوم القيامة[4] والملائكة والرسل[5] والآيات الإلهيَّة[6] والطاغوت.[7]

---

(1) سورة البقرة: الآية 3.
(2) سورة الأعراف: الآية 158.
(3) سورة البقرة: الآيتان 4 و85.
(4) سورة البقرة: الآية 62.
(5) سورة البقرة: الآية 285.
(6) سورة الزخرف: الآية 69.
(7) سورة النساء: الآية 51.



ISLAMIC RATIONALISM AND THE NEW KALAM

يلعب علم الكلام الدّيني دوراً رئيساً في المنظومة المعرفيّة لأيّ دينٍ كما يحتل مركزاً حسّاساً فيها، ومن الطبيعي وفقاً لهذه الموقعيّة التي يتميّز بها أن يمثِّل التنامي أو التغييرات أو التّعديلات الطارئة على هذا العلم تغيّراً بنيوياً بالنّسبة إلى خطوط الخارطة المعرفيّة الأخرى كافّة. ومن هنا، قد يكون هناك مجال للتحفُّظ إزاء عمليّات إعادة النّظر أو البناء التي تمارس في نطاق المسائل الفقهيّة والقانونيّة أو المسائل الأخلاقيّة والتربوية... وذلك بمعزل عن ملاحظة التّعديلات التي طرأت وتطرأ، أو التي لا بدَّ من أن تطرأ على علم الكلام، فهذا العلم يشتمل جملة المبادىء التّصديقية الأخرى، لذا يجب أن تكون الانطلاقة من القاعدة وصولاً حتى رأس الهرم دون العكس.

وهذا ما يفرض وضع التّنمية الشاملة لعلم الكلام في موقعها الصحيح في سلّم الأولويّات الفكرية والثقافيّة.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت – لبنان – بئر حسن – شارع السفارات – بناية الصباح – ط٢
هاتف: 826233 1 961+ – فاكس: 820378 1 961+ - ص.ب: 25/55
E-mail:info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com